GESCHICHTE DER NORWEGISCH-ISLÄNDISCHEN LITERATUR

Eugen Mogk




K
T
WIE DU KANNST
SO WOLLE
1872

GESCHICHTE

DER

NORWEGISCH-ISLÄNDISCHEN LITERATUR

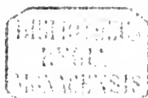
VON

EUGEN MOGK.

ZWEITE VERBESSERTE UND VERMEHRTE AUFLAGE.

Sonderabdruck aus der zweiten Auflage von Pauls Grundriss
der germanischen Philologie.

STRASSBURG.
KARL J. TRÜBNER.
1904.



M. DuMont-Schauberg, Strassburg.

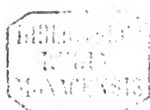
VERNER DAHLERUP

UND

FINNUR JÓNSSON

in alter Freundschaft

zugeeignet.





Vorwort.

Die altnorwegisch-isländische Literaturgeschichte erscheint in ganz neuem Gewande. Der klägliche Abriß der ersten Auflage ist zur Literaturgeschichte umgewandelt worden, in der ich mich bemüht habe, die literarischen Erscheinungen des fernen Eilands an der Grenze der alten und neuen Welt im Zusammenhang mit der Kulturentwicklung der Nordgermanen zu bringen oder sie aus dem Einflusse der mitteleuropäischen Kulturwellen zu erklären. K. Maurer spornte mich vor Jahren zu dieser Arbeit an. Er ist unterdessen schlafen gegangen und bald nach ihm G. Storm, zwei Männer, die so viele in dieser Literaturgeschichte behandelte Probleme gestellt und gelöst haben und denen ich zu treuem Danke verpflichtet bin. Mancher Abschnitt ist nicht so ausgefallen, wie ich ihn wünschte. Auch gegen die Gruppierung des Stoffes läßt sich mancherlei einwenden, und nicht immer herrscht die wünschenswerte Konsequenz. Im Hinblick auf die vielen Pflichten, die mir Amt und Beruf auferlegen und die meine Zeit zu wissenschaftlichen Arbeiten zerstückeln, mag man diese Mängel verzeihen. Leider mußte ich einen Teil der Korrekturen in meiner Krankheit fern von der Heimat und ohne jegliches Hilfsmittel lesen, woraus sich die fast erdrückende Liste der Errata erklärt.

Als ich für die erste Auflage des Grundrisses den Überblick über die isländisch-norwegische Literatur schrieb, besaßen wir noch keine befriedigende Literaturgeschichte. Seitdem ist die treffliche von Finnur Jónsson erschienen. Sie behandelt ungefähr dasselbe Gebiet wie die vorliegende, nur bin ich in der Zeit etwas weiter hinabgegangen. Nicht immer stehe ich auf demselben Standpunkt wie ihr Verfasser; besonders in eddischen Fragen bin ich vielfach andrer Ansicht. Aber ich kann nicht umhin, aufrichtig dankend hervorzuheben, wieviel ich gerade aus Deinem Werke, lieber Finnur, Anregung und Belehrung geschöpft habe, zumal bei Werken, über die man sich allein an dem unerschöpflichen Quell der arnamagnäanischen Bibliothek Aufschluß holen kann. So tief auf die einzelnen

Werke einzugehen, wie es dort geschehen ist, war mir natürlich durch den gebotenen Raum versagt. Gleichwohl habe auch ich versucht, von ihrem Inhalt ein Bild zu geben und das hervorzuheben, was für die germanische Altertumskunde und die vergleichende Literaturgeschichte des Mittelalters von besonderer Bedeutung ist. In der Angabe der wissenschaftlichen Literatur habe ich mich möglichster Vollständigkeit befleißigt. Vielfach stieß ich auf noch ungelöste Fragen, und hier und da schien mir die Forschung zu keinem befriedigenden Ergebnis gekommen zu sein. An diesen Punkten soll die Literaturgeschichte zu neuer Arbeit anregen.

Die Ausarbeitung des Registers hat Herr H. Bürgel übernommen; er hat dasselbe mit Umsicht und Gründlichkeit zusammengestellt, wofür ihm auch an dieser Stelle mein Dank ausgesprochen sei.

Leipzig, August 1903.

E. Mogk.

INHALT.

VI. ABSCHNITT.

LITERATURGESCHICHTE.

5. NORDISCHE LITERATUREN.

A. NORWEGISCH-ISLÄNDISCHE LITERATUR

VON

EUGEN MOGK.

Bearbeitungen der norwegisch-isländischen Literaturgeschichte: Nyerup, *Udsigt over vort Fædrenelands Literatur i Middelalderen.* Kbh. 1804. – Köppen, *Literarische Einleitung in die nordische Mythologie.* Berlin 1837. — Rosselet, *Isländische Literatur* in Ersch und Gruber's Encykl. II. Sekt. XXXI. S. 241—314. — N. M. Petersen, *Bidrag til den oldnordiske literaturs historie.* Kbh. 1866 (in Ann. f. nord. Oldkh. 1861, 5—304). — Keyser, *Nordmændenes Videnskablighed og Literatur i Middelalderen* (Efterl. Skrift. I. Christ. 1866). — Maurer, *Über die Ausdrücke altnordische, altnorwegische und isländische Sprache.* Abh. d. Bayr. Akad. I. Cl. 11. Bd. 2. Abt. München 1867. — Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv fra Oldtiden til vore Dage.* 1.—2. Bd. Kbh. 1878—80. — Vigfússon, *Prolegomena zur Sturlunga* I. S. XVII—CCXIV. Oxford 1878. — Schweitzer, *Geschichte der altskandinavischen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Reformation.* Lpz. 1885. — Finnur Jónsson, *Den oldnorske og oldislandske Literaturs Historie.* Kbh. 1894 ff. (die beste und ausführlichste altnorwegisch-isländische Literaturgeschichte. Das Werk ist noch nicht abgeschlossen; bisher sind der 1. und 2. Bd. erschienen, die die Dichtung und prosaische Literatur bis c. 1300 enthalten). — Ker, *Epic and Romance,* Essays on medieval Literature. London 1897. — Brenner, *Altnordisches Handbuch.* S. 1—23. Lpg. 1882. — Sv. Grundtvig, *Udsigt over den nordiske Oldtids heroiske Digtning.* Kbh. 1867. — Sv. Grundtvig, *Om Nordens gamle Literatur.* Kbh. 1867. — Sv. Grundtvig, *Er Nordens gamle Literatur norsk, eller er den dels islandsk og dels nordisk?* Kbh. 1869. — Richert, *Om nordisk Bildning och fornnordisk Literatur* (aus Nordisk Tidskr. f. 1869). Lund 1869. — P. E. Müller, *Sagabibliothek* med Anmærkninger og indledende Afhandlingen. 3 Bde. Kbh. 1817—20. — Halfdan Einarson, *Historia literaria Islandica.* Ed. nova. Havniæ et Lipsiæ 1786. — Möbius, *Catalogus librorum islandicorum et norvegicorum aetatis mediae.* Lips. 1856; Ders., *Verzeichnis der auf dem Gebiete der altnordischen Sprache und Literatur von 1855—79 erschienenen Schriften.* Lpz. 1880. — Die Erscheinungen seit 1879 finden sich in der Bibliographie des Ark. f. nord. Fil. 1883 ff. und in dem Jahresbericht über die Erschein. auf dem Geb. der Germ. Phil. 1880 ff.

KAPITEL I.

DIE VORHISTORISCHE ZEIT.

1. Die älteste Geschichte Norwegens ist in Dunkel gehüllt. Thatsache ist, dass wir die frühesten Spuren menschlicher Ansiedlung dort im jüngeren Steinalter antreffen, in dem man die Steingräber bis zum



nachweisbar. Die ältesten gehören Dänemark an, von wo aus sie ihren Weg nach Norwegen und Schweden fanden. Im Norden wurden die Runen einerseits zum Zauber — nie zur Weissagung —, andererseits zu kurzen Inschriften auf Waffen oder Schmuckgegenstände verwendet, indem der Verfertiger oder Spender dadurch seinen Namen verewigte oder den des Empfängers, für den er dann meist einen Wunsch beifügte.[1] In Norwegen zuerst kam die Sitte auf, dass man auf Steinen, die an Stelle der alten Bautasteine traten, das Gedächtnis an Verstorbene wachhielt, indem man ihre Namen auf den Stein einmeisselte; der Steinsetzer vergass auch fast nie, seinen eigenen beizusetzen. Diese Verwendung der Runensteine verpflanzte sich im jüngeren Zeitalter von Norwegen aus auch nach Schweden und Dänemark. Im Laufe der Zeit wurde der Gebrauch der Runen verbreiteter und man verwendete sie nicht ausschliesslich zu kurzen Inschriften, sondern auch zu umfangreicheren Erzeugnissen des Geistes, und es ist mehr als wahrscheinlich, dass durch sie auch Dichtungen der historischen Zeit aufgezeichnet sind, wenngleich F. Jónsson diese Thatsache bestritten hat (Litt. Hist. I. 348). Schon die umfangreicheren nordischen Inschriften, besonders die des Röksteins (Ant. Tidskr. f. Sver. V. 1 ff.), legen von diesem Gebrauch Zeugnis ab. In Runen schrieb König Björn von Schweden an Ludwig den Frommen (*litteris regia manu more ipsorum deformatis* Vita Anskarii c. 11), wie noch in späthistorischer Zeit Oddr Sveinbjarnarson an Snorri Sturluson einen Brief in Runen schreibt (*var þar á stafkarlaletr, ok fengu þeir eigi lesit* Sturl. I. S. 392_7). In historischen und halbmythischen Sagas wird wiederholt berichtet, dass Lieder auf Stäbe (*á kefli*) mit Runen eingeschnitzt worden seien (Egilss. SB. S. 259^7; Grett. Sag. S. 144^1 Qrv. Oddss. SB. S. 95^{16} Sturl. I. 106_1). Wenn auch diesen Stellen kein historischer Wert beigelegt wird, so bezeugen sie doch die Thatsache, dass Gedichte mit Runen in Stäbe eingeschnitten worden sind. Dazu haben wir aber noch ein ganz klares und historisches Zeugnis aus dem Jahre 1235 in der Sturlunga (Sturl. I. 341, 15: *þá fannsk vísa þessi á Sauðafelli ristin á kefli:* worauf die Vísa folgt), so dass ein Ableugnen der Thatsache nicht gut möglich ist. Vermag ich auch nicht so weit zu gehen, wie Björn Olsen, der einen grossen Teil der Prosaliteratur auch in Runen aufgezeichnet sein lässt,[2] so muss doch für einen Teil der Skaldenlieder solche Aufzeichnung angenommen werden, wenn auch viele, ja die meisten, nur durch die mündliche Überlieferung sich fortgepflanzt haben (vgl. Heimskr. S. 2^{11}: *Með Haraldi konungi váru skáld, ok kunna menn enn kvæði þeira ok allra konunga kvæði, þeira er síðan hafa verit at Noregi*). Als dann unter dem Einflusse der Kirche die spät-lateinische Schrift Aufnahme fand, trat die Runenschrift in ausgesprochenen Gegensatz zur lateinischen und erhielt sich hauptsächlich noch beim niederen Volk, weshalb man sie *stafkarlaletr* (Sturl. I. 392) nannte. Hier hat sie sich in den Runenkalendern bis in dies Jahrhundert erhalten.

§ 3. In die ältere oder mittlere Eisenzeit fällt auch der Anfang der nordischen Heldendichtung, die dann im jüngeren Eisenzeitalter ihre Fortsetzung fand. Die Verhältnisse liegen in Norwegen auf diesem Gebiete ähnlich wie in Deutschland, wo wir die Literatur der Heldensage in zwei viel späteren, zeitlich von einander getrennten Schichten haben. Auch die nordische Heldensage und die aus südgermanischen Ländern hierher gewanderten Stoffe haben zur Zeit der Völkerwanderung und in der

[1] Wimmer, Aarb. 1894. S. 21 ff.; Købke, *Om Runerne i Norden*. 2. Udg. Kbh. 1890.
[2] Björn Ólsen, *Runerne i den oldislandske Literatur*. Kbh. 1883. Vgl. dazu G. Storm, Ark. f. nord. Fil. II. 172 ff.; Noreen, Nord. Revy 1883, 113 f.

Wikingerzeit gespielt, die älteste Dichtung darüber aber besitzen wir in den meist isländischen Eddaliedern, die jüngste bei Saxo Grammaticus und in den Fornaldarsögur des 13. und 14. Jahrhs. Wie im Hildebrands- und Waltharilied, und noch mehr in der Nibelungen Not und den Dietrichsepen die alte Geschichte und Sage verändert worden ist, so ist dies natürlich auch in der späten norw.-isländischen Dichtung der Fall.

Die Heldensage setzt immer grosse politische Ereignisse und Umwälzungen voraus. Leider schweigen die Geschichtsquellen aller Völker über die Vorgänge im skandinavischen Norden während der ersten acht Jahrhunderte unserer Zeitrechnung. Allein es darf wohl angenommen werden, dass die grossen Umwälzungen in den südgermanischen Ländern durch die Völkerwanderung nicht einflusslos an Skandinavien vorübergingen, dass auch aus diesen Gegenden, der *officina gentium* des Jordanis, Stämme sich an der grossen Wanderung nach Süden und Westen beteiligt haben, wie ja andererseits feststeht, dass die Heruler aus dem Karpathengebiet im Anfang des 6. Jahrhs. nach Skandinavien zurückgewandert sind (Procopius, Bell. Gothic. II. c. 15). Bei dieser Wanderung mögen sie aus dem Süden die Sagen von König Ermanrich und von seinem grossen Gotenreiche mitgebracht haben, die in den Eddaliedern und in der Hervararsaga durchleuchten.[1] In jener Zeit und den folgenden Jahrhunderten mögen die Norweger auch durch den Verkehr mit den Franken die Niflungen- und Siegfriedssage, die Wielandsmythen, die Kämpfe auf den catalaunischen Gefilden und so manches andere erfahren haben. Es ist eine auffallende Thatsache, dass uns die Heldensage, die einst bei den Franken eine besondere Heimstätte gehabt hat, im Norden in der Dichtung ausschliesslich bei dem norwegischen Stamme entgegentritt. Allein sie findet in der Geschichte des Völkerverkehrs ihre Erklärung. Von den Zeiten, wo in Norddeutschland der mächtige Sachsenbund entstanden war, bildet dieser zwischen dem Dänenreiche und dem westlichen Frankenreiche eine gewaltige Scheide, so dass zwischen beiden kein näherer Verkehr sich nachweisen lässt. Auch zwischen Sachsen und Dänen hat Jahrhunderte jede engere Verbindung aufgehört.[2] Dagegen bestand ein reger Handelsverkehr zwischen dem westlichen Norwegen und dem südlichen Gestade der Nordsee, mit dem nördlichen Frankenreiche und dem östlichen England, der um 500 begann, unter Karl dem Grossen und Ludwig dem Frommen besondere Blüte erlangte und um 850 seinen ersten Abschluss fand.[3] Durch diesen Handelsverkehr sind die Norweger wahrscheinlich mit dem grössten Teil süddeutscher Stoffe bekannt geworden, die in der späteren Literatur uns entgegentreten.

§ 4. Aber auch in Skandinavien selbst müssen vor Beginn der eigentlichen Wikingerzeit Umwälzungen stattgefunden haben, die nicht ohne Bedeutung für die Bildung von Heldensagen gewesen sind, und die sich in ganz verblasster Form und mit vielen jungen Zuthaten in der späteren isländischen Dichtung widerspiegeln. Archäologische Erwägungen lassen schon Rygh solche Umwälzungen annehmen.[4] Die Aufreibung des mächtigen Gautenreiches, das Vordringen der Schweden nach Westen, der Dänen nach Osten, die Einungsbestrebungen nordischer Fürsten in allen Reichen, das Vordringen von Harald hárfagris Geschlecht nach Norden, das alles ist nicht auf friedlichem Wege vor sich gegangen und hat die Phantasie

[1] Mogk, Forsch. z. deutschen Phil. Festg. f. Rud. Hildebrand. S. 5 f.; Heinzel, *Über die Hervararsaga*. Wien 1887. S. 72 ff.

[2] Joh. Steenstrup, Dansk Tidsskr. 1898. S. 149 ff.

[3] Rygh, Aarb. 1877. S. 131 ff.; Undset, ebd. 1880. S. 173 ff. — [4] Aarb. 1869, S. 183.

der Norweger befruchtet. Auch die Wikingerfahrten können unmöglich spurlos an diesem poetisch beanlagten Volke vorübergegangen sein. Erst in jüngster Zeit hat A. Olrik begonnen, durch planmässige Forschung spätliterarischer Quellen die saggeschichtlichen Wurzeln dieser Dichtung blosszulegen, so dass wir hier bei den Anfängen eines ganz neuen Forschungsgebietes stehen.[1] Saxo Grammaticus birgt sie in seiner Historia Danica nach den Sagas, die sich die norwegischen Seefahrer an der westlichen Küste im 12. Jahrh. erzählten und die ein Isländer am Hofe des Erzbischofs Absalon von Lund zusammengestellt hatte. In etwas jüngerer Gestalt enthalten sie einzelne isländische Fornaldarsögur Norðrlanda aus dem 13. bis 15. Jahrh. Die Form dieser alten Sagen muss schon in früher Zeit bald die prosaische, bald die poetische gewesen sein. Durch den Verkehr mit den benachbarten Dänen war auch die dänische Skjöldungensage nach Norwegen gekommen und hier besonders aus- und weitergebildet worden. Norwegen wurde die Heimat der Helden, der Schauplatz der Ereignisse. Zu den dänischen gesellten sich vereinzelt schwedische und gautländische Sagen und wurden mit jenen verknüpft. Auch die heimische Lokal- und Geschlechtssage wurde gepflegt. Der Natur des Landes und der Zeit entsprechend erhalten die Helden ein halbdämonisches, trotziges Wesen; übermenschlich wird ihre Gestalt, übermenschlich sind ihre Handlungen. Unter den Helden fand die Dichtung in Starkaðr ihren Liebling, von den Ereignissen besang man mit Vorliebe den Kampf von Brávellir. Der schlichte, aber unerschrockene Recke Starkaðr, der in Dänemark seine Heimat hat und im Dienste der dänischen Könige stand, wurde der Repräsentant nordischen Heldentums, der bereits eine thatenreiche Jugend hinter sich hatte, als er sich an den dänischen Hof wandte. Nach seinen Grossthaten hat die Dichtung ihm einen Vater 'Storverkr' zugeschrieben; ihm hat Óðinn Tapferkeit, Dichtkunst und dreier Menschen Alter verliehen; mit seinen sechs Armen erscheint er mehr als Riese denn als Mensch; sein Haupt biss noch im Tode in die Erde, als es ihm nach seinem eignen Willen von einem freien Manne abgeschlagen war.[2] Aber Starkaðr ist nicht nur Held, er ist auch Dichter, und so soll er auch die berühmteste aller Nordlandsschlachten besungen haben, die Bravallaschlacht, in der er selbst auf schwedischer Seite mitkämpfte. Die Schlacht auf den Brávellir im nördlichen Ostgautaland[3] bildet den Höhepunkt in der Sage des dänischen Königs Harald hilditǫnn, der in diesem Kampf gegen den Schwedenkönig Hring fiel. Ein bedeutendes vorhistorisches Ereignis, ein Entscheidungskampf zwischen Dänen und Schweden muss zu dieser grossartigen Dichtung des Nordens Veranlassung gegeben haben, denn alle Völker des Nordens sollen nach ihr an diesem beteiligt gewesen sein. Besonders in Telemarken scheint man von ihm gesungen zu haben.[4] Diese Kämpfe der nordischen Stämme untereinander, vor allem der Dänen und Schweden,

[1] A. Olrik, *Kilderne til Sakses Oldhistorie.* 2 Dele. Kbh. 1892—94; Ders., *Norske Oldkvad og Sagnkonger.* Hist. Tidsskr. (norsk) 3. R. III. 168 ff.; *Den nordiske Nationalitetsforskel i sin tidligste Fremtræden.* Nord. Tidsskr. 1898. S. 601 ff.; *Danske Oldkvad i Sakses Historie.* Kbh. 1898; *Ingjaldskvadet.* Dansk Tidskr. 1898. S. 164 ff.

[2] Über die Starkaðdichtung vgl. Uhland, *Schriften* VII. 242 ff.; Grundtvig, *Udsigt* S. 66 ff.; Müllenhoff, DAK. V. 304 ff.; A. Olrik, *Saxos Oldhistorie* II. 76 ff., 222 ff.

[3] Müllenhoff, DAK. V. S. 340 f. Anm.

[4] Über die Brávallaschlacht und die Haraldssage hilditannar vgl. Uhland, *Schriften* VII. 234 ff.; Grundtvig, *Udsigt.* S. 59 ff.; N. M. Petersen, *Danmarks Historie i Hedenold*[2] I. S. 258 ff.; P. E. Müller, *Saxos Hist. Dan.* III. 220 ff.; Müllenhoff, DAK. V. 335 ff.; A. Olrik, *Saxos Oldhist.* II. 85 ff. — Das alte Gedicht haben nach Saxo und dem Sǫgubrot wiederherzustellen versucht: G. Storm, *Kritiske Bidrag til Vikingstidens Historie* S. 200; A. Olrik, Ark. f. nord. Fil. X. 223 ff.

die ja bis in die historische Zeit hineingehen, leben auch in andern spätern Sagen fort, wie in den Kriegsfahrten Hrolfs, des Gründers von Lethra, und seiner Recken gegen die Schweden, oder in Ivars des Schwedenkönigs Zuge gegen seinen Schwiegersohn Hrorek von Seeland (Fas I. 369 ff.). Von anderen Kämpfen auf der skandinavischen Halbinsel erzählen die Sagen vom dänischen Königssohn Friðleif gegen Amund von Norwegen im Frokasund oder vom Rachezuge der Halfsrecken Utstein und Hrok mit den Königen vom Dänenlande und von Schonen gegen denselben Amund von Hǫrðaland, der ihren Führer und die meisten seiner Genossen heimtückischer Weise ums Leben gebracht hatte. Andere Sagen wissen von einem harten Kampfe auf der dänischen Insel Samsey zu berichten, in dem sich vor allem der schwedische Recke Ǫrvaroddr hervorgethan hat. Auch von abenteuerlichen Zügen einzelner Helden mit einer grösseren und kleineren Anzahl Genossen, wie von denen des Hrolf Kraki oder des Alf weiss Lied und Sage noch in später Zeit zu erzählen. Nicht nur zu den benachbarten Kleinkönigen geht der Zug, sondern auch zu den finnischen Völkern im Norden, zu den slavischen im Osten. Dass der Kern dieser Erzählungen in frühe Zeit hinaufreicht, zeigt die Darstellung der Verhältnisse, die auch noch in der jüngeren Form erkennbar sind. Noch sind die nordischen Reiche nicht geeint, Fylkiskonungar herrschen über die einzelnen Teile, die nur schwach durch Stammesverwandtschaft und Interessengemeinschaft zusammengehalten werden. Nicht selten herrscht unter ihnen Fehde. Wer aber seiner Kraft in der Heimat die Zügel nicht schiessen lassen kann, der sucht sich Genossen, um in fremden Gegenden, aber immer auf skandinavischem Boden, mit ihnen Abenteuer zu bestehen. Diese Zustände, dieser Geist, der sich wahrscheinlich unter dem Einflusse der südgermanischen Völkerwanderung entwickelt hat, mag nicht unwesentlich mit zu den Wikingerzügen der folgenden Jahrhunderte beigetragen haben. Denn diese sind im Grunde weiter nichts als die Fortsetzung und Erweiterung der abenteuerlichen Züge in einer Zeit, in der durch die Einigung der Kleinkönigreiche zu grossen Reichen dem Fehdewesen in der Heimat ein Ziel gesetzt worden war. So sind denn auch die Sagas, die ihrem Inhalte nach der Wikingerzeit angehören, vor allem die wichtige Ragnarssaga, von dem gleichen Geiste durchweht, wie die älteren, nur die Scenerie ist eine andere geworden: sie spielen nicht mehr auf heimischem Boden und an der heimischen Küste, sondern auf den Inseln und an der Küste des Westmeeres oder im grossen östlichen Festlande Europas.

§ 5. Die vorhistorische Periode der ältesten Dichtung hat mit dem Einigungswerke Harald hárfagris (872) ihren Abschluss erhalten. Wir wissen nicht, wie diese Dichtung ausgesehen, wir wissen nicht, wer sich an ihr beteiligt hat. Kein Name ist uns überliefert. Wir können nur aus den späteren Quellen schliessen, was ungefähr ihr Inhalt gewesen ist und dass sie ganz besonders in Telemarken und Sætersdal ihre Pflegstätte gehabt hat.[1] Somit steht es fest, dass schon vor der Wikingerzeit eine Heldendichtung in Norwegen vorhanden gewesen ist. Wann diese ihren Anfang genommen hat, lässt sich nicht sagen. Jedenfalls haben wir keinen Anhaltspunkt, sie besonders hoch in die Zeit hinaufzusetzen. Wahrscheinlich gehört sie der mittleren Eisenzeit oder der früheren Periode des jüngeren Eisenalters an, also dem letzten Jahrhundert vor Harald. Ganz falsch ist es, auf Grund der Zeugnisse des Tacitus und Jordanis

[1] A. Olrik, Hist. Tidsskr. (n.) 3. R. III. S. 180 ff.

von einer Heldendichtung der Norweger in uralter Zeit zu sprechen, da die germanischen Stämme in Deutschland unter ganz anderen Bedingungen sich ausgebreitet haben, als der norwegische. Ob neben der Heldensage auch die Göttersage in Norwegen bereits in der vorharaldschen Zeit geblüht hat, wissen wir aus Zeugnissen nicht, doch macht es namentlich die Verknüpfung der Helden mit Göttern sehr wahrscheinlich. Auch die didaktische Dichtung ist schon damals gepflegt worden, denn einzelne Teile der Hávamál gehören zu der ältesten uns erhaltenen Poesie und haben sicher in Norwegen ihre Heimat und ihren Ursprung in einer Zeit, in der man von Island noch nichts wusste. Neben diesen Dichtungsarten war endlich auch noch weit verbreitet das Zauberlied, die norwegische Dichtungsart, die wir an der Hand der Sprache als die älteste nachweisen können. Denn während die Worte für das epische und didaktische Gedicht *(kvæði, -kviða, -mál, -fræði)* rein nordischen Ursprungs sind und sich bei keinem andern germanischen Stamme finden, lassen sich die für das Zaubergedicht bei allen andern germanischen Stämmen nachweisen, woraus mit einiger Sicherheit angenommen werden darf, dass diese Gattung gemeingermanisch ist. *Ljóð*, (ahd. *liod*, agls. *léoð*), das in der späteren Zeit die Bedeutung 'Gedicht' angenommen hat, heisst in der älteren nur 'Zauberlied' (Háv. 146. 162. 163. Sm. 5; Yngls. c. 7); auch *galdr, spiǫll* sind gemeingermanisch, beide in der Bedeutung 'Zauberlied'.[1] Ein indirektes Zeugnis für die Existenz solcher Zauberlieder bei den Nordgermanen haben wir aus den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Damals wanderte mit einer Menge anderer Wörter und Dinge auch das altgermanische Wort **rûno* von den Nordgermanen zu den benachbarten Finnen.[2] Hier hat in der alten Sprache das Wort die Bedeutung 'Zauberlied',[3] und diese Bedeutung muss die ursprüngliche auch des nordischen Wortes gewesen sein, die sich neben der Bedeutung 'magisches Zeichen' noch lange in literarischer Zeit erhalten hat.[4] Als später die magischen Zeichen neben dem Liede auftraten, ging auf diese das Wort *rún* über, wie auch *spiǫll* in der Bedeutung 'magisches Zeichen' von Egil gebraucht wird (Egilss. SB. III. 125^{10-11} *rístom rún á horne, rjóþom spjǫll í dreyra*). Leider besitzen wir gerade von dieser ältesten und für den Volksglauben so wichtigen Dichtung nichts.

KAPITEL 2.

DIE ZEIT DER MÜNDLICHEN ÜBERLIEFERUNG

(830 bis c. 1100).

§ 6. Mit der Schlacht im Hafrsfjörd (872) hatte Haraldr hárfagri das Versprechen eingelöst, welches er der Sage nach (Heimskr. S. 50) in seiner Jugend der Gyða gegeben: die letzten Gaukönige Norwegens waren unterworfen, er hatte die Alleinherrschaft über das ganze Reich, der alten

[1] E. Schröder, ZfdA. XXXVII. 253 ff.

[2] Thomsen, *Über den Einfluss der germanischen Sprache auf die finnisch-lappischen.* Halle 1870. Was Qvigstad, *Nordische Lehnwörter im Lappischen* S. 70 ff. gegen Th.'s Einwanderungstheorie vorgebracht hat, hat mich nicht überzeugt.

[3] Comparetti, *Der Kalevala oder die traditionelle Poesie der Finnen.* Halle 1892. S. 240 ff.

[4] Vgl. SnE. I. 214_2: *en vér felum í rúnum eða í skáldskap svá, at vér kǫllum þat mál eða orð eða tal þessa jǫtna.* Auch in den altdänischen und schwedischen Volksliedern hat *rune* noch oft die Bedeutung 'Zauberlied, Lied'; ebenso im späteren Isländischen (vgl. dazu Uhland, Schriften VI 253 ff.). Über manche Stelle in den Eddaliedern lässt sich streiten, ob *rún* als Zauberzeichen oder Zauberlied aufzufassen ist.

demokratischen Verfassung war der Todesstoss gegeben, und wer des Königs Verfügungen nicht nachkam, musste die Heimat verlassen und in entfernten Ländern sich eine neue suchen oder als Wikingerfürst auf dem Meere und durch Plünderzüge seine Tage verbringen. Damals war es, als ein grosser Teil der Hersen, unwandelbar in ihrer alten Gesinnung und nicht gewillt, sich der Gewalt eines Höheren zu beugen, auf dem westlichsten Eiland der alten Welt eine neue Heimat und mit ihr eine neue Kulturstätte germanischen Geistes schuf. Es beginnt auf Island die Zeit der Kolonisation, die *Landnámatíð*. Ingólfr Arnarson wird als der erste genannt, der im Jahre 874 angesichts des isländischen Gestades die Qndvegissúlur, das geweihte Schmuckwerk des heimatlichen Hochsitzes, über Bord warf, um dort seine neue Heimat zu gründen, wo diese ans Land schwimmen würden. Wohl haben Wikinger (Naddoðr, Garðarr, Flóki) bereits früher Kunde von der Insel nach Norwegen gebracht, aber keiner von ihnen hatte hier dauernd Fuss gefasst. Ingólf folgt bald eine ganze Reihe norwegischer Hersen; es entsteht auf dem stillen Eilande ein reges Leben, und die Zeit der irischen Anachoreten, die die ersten Ansiedler auf der Insel vorfanden (Isl. Sög. I. S. 4), ist vorüber. Nach Verlauf von 50 bis 60 Jahren ist die Küste, namentlich im Westen, besiedelt und ein demokratischer Staat, abgeschlossen und sich selbst genug, gelangt hier bald zur Blüte und erhält sich vom Mutterlande unabhängig, bis im 13. Jahrh. innere Zwistigkeiten die norwegischen Könige veranlassen, auch ihn ihrer Herrschaft einzuverleiben. Trotz dieser staatlichen Selbständigkeit bleibt zwischen Tochter- und Mutterland ein ununterbrochener, enger Verkehr auf geistigem, sozialem, wirtschaftlichem Gebiete. Der Isländer ist sich jederzeit der engsten Verwandtschaft mit dem Norweger bewusst gewesen, und wiederholt, wie z. B. bei Einführung der Gesetze, hat man sich im Mutterlande Rat geholt. Wenn der Isländer auf Reisen ging, war daher sein erstes Ziel Norwegen. Dorthin reisen hiess schlechthin *fara utan*, von Norwegen nach Island zurückkehren *koma út*. Angelegentlich erkundigen sich auch die Norweger, vor allem die Könige, bei neu angekommenen Isländern nach dem Stand der Dinge in der fernen Heimat, wie umgekehrt die Isländer in der Heimat nach den Ereignissen in Norwegen; isländische Skalden nehmen am Hofe norwegischer Fürsten den ersten Rang ein und sind jederzeit gern gesehene Gäste. Wie gross der Einfluss der norwegischen Könige auch zur Zeit des Freistaates auf die Isländer war, zeigt sich am deutlichsten bei der Einführung des Christentums: was dem sächsischen Missionar Friedrich und dem Isländer Þorvald, ja nicht einmal dem rücksichtslosen Þangbrand geglückt war, das brachte Ólafr Tryggvason durch seine Energie, aber auch durch sein Ansehen zustande: die Annahme des Christentums als Staatsreligion (1000). Und als die Isländer später anfingen, Geschichte zu schreiben, da waren es die Erzählungen von den norwegischen Königen, die sie nächst der Geschichte ihrer Vorfahren am meisten pflegten. Von einem norwegischen Könige hatten sich die Isländer losgesagt, im Grund ihres Wesens aber blieben sie nach wie vor gute Norweger. Die heimischen Sitten, die heimischen Götter, die heimischen Lieder und Sagen waren mit ihnen hinüber gewandert nach dem fernen Westen. Die Besten des Landes hatten sie mitgenommen. Hier wurden sie in alter Freiheit gepflegt und grossgezogen. Der den Germanen eigene konservative Charakter, die Scheu vor dem, was man von den Vorfahren erhalten hat, zeigte sich auch bei den Isländern. In ihrer Abgeschlossenheit fühlten sie sich besonders zu dem von den Vätern Ererbten hingezogen und dies umsomehr, als ihnen die Verhältnisse ihrer

Insel und die prosaische Arbeit der Urbarmachung des Landes keinen Stoff zu poetischer Gestaltung gab. Wie man in diesen alten Stoffen Trost suchte, lehrt am besten das Beispiel des Þorvald veili, der mit den Seinen Schiffbruch gelitten hatte und auf einsamer Insel von Mangel und Kälte geplagt wurde. Da nahm er seine Zuflucht zur Dichtkunst und dichtete eine steflose Drapa über Sigurð (SnE. I. 646). Aber noch ein zweiter Umstand kam dazu, der die Isländer zur Pflege der Dichtung anspornte und ihre Phantasie befruchtete: der Verkehr mit den Völkern auf den Inseln des Westmeeres, besonders mit den Iren. Nur selten ging die Fahrt von Norwegen direkt nach Island oder umgekehrt. Fast stets wurde vielmehr auf den britischen Inseln, besonders in Irland, wo ja ebenfalls norwegische Kleinfürsten sassen, ein kürzerer oder längerer Aufenthalt gemacht. Hier waren wichtige Handelsplätze, hier trieb man mit den Einheimischen Handel, hier lernte man ihre Sitten, ihre Sprache, ihre Kultur, ihre Religion kennen, und das alles war von der heimischen grundverschieden. Das regte zum Nachdenken an und gab der Phantasie neuen Stoff. War doch auch in der Heimat das keltische Element nicht unbekannt: keltische Christen hatten sich mit und neben den heidnischen Norwegern auf Island angesiedelt, keltische Sklaven waren in Menge auch nach Island gekommen, einige Ansiedler hatten sich keltische Frauen mitgebracht, mit Kelten hatte man gemeinsam Kriegszüge und Handelsfahrten unternommen.[1] So wirkten verschiedene Umstände, dass bald nach der Besiedlung der Insel die Dichtung eine Blüte erreichte, wie sie Norwegen kaum je gehabt hat. Hier verkümmerte sie immer mehr und mehr, während sie sich auf Island auf einer Höhe zeigte, wie sie in ähnlicher Weise kein germanischer Stamm in jener Zeit aufzuweisen hat. Aus der Heimat waren Lieder und Sagen von den Göttern und Heroen mitgebracht worden, hier auf Island wurden diese Stoffe weiter gepflegt und erweitert, und so entstand hier der grösste Teil der Lieder, die uns als Eddalieder überliefert sind. Es mag unter diesen Gedichten mancher Zug sein, der nicht auf germanischem Boden gewachsen ist; solche Entlehnung aber in einem Umfange anzunehmen, wie es von Bugge gethan wird,[2] dünkt mich weder durch die Sache, noch durch die Verhältnisse geboten. Die direkte Herübernahme eines Stoffes aus keltischer, angelsächsischer oder antiker Dichtung lässt sich weder beweisen noch wahrscheinlich machen, wenn die Möglichkeit auch nicht zurückgewiesen werden kann. Dagegen scheint es mir ganz unmöglich, dass die Isländer — oder, wie Bugge will, die Kolonisten auf den Inseln des Westmeeres — Motive aus verschiedenen Dichtungen eines oder mehrerer Völker herübergenommen und diese zu einem wohlgegliederten Gedichte verarbeitet haben.

§ 7. Aber nicht nur die alten Götter- und Heldensagen und die didaktische Poesie wurden auf Island gepflegt, sondern auch das Lied zum Preise der Fürsten, das die Isländer ebenfalls aus ihrer Heimat mitgebracht hatten. Das war die kunstgerechte *drápa*, die mit dem Stef in der festgegliederten, bilderreichen Dróttkvættstrophe ihren Höhepunkt

---

[1] Mogk, *Kelten und Nordgermanen im 9. und 10. Jahrh.* Lpz. 1896; Vogt, *Dublin som norsk By* Krist. 1896; A. Bugge, *Contributions to the History of the Norsemen in Ireland.* I—III. Christ. 1900.

[2] Bugge, *Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen*, übers. von Brenner. München 1881—89; Ders., *Bidrag til den ældste Skaldedigtnings Historie.* Christ. 1894; Ders., *Helgi-Digtene i den ældre Edda.* Kbh. 1896 (Übersetzung ins Englische mit Hinzufügung einer besonderen Einleitung: *The home of the eddic poems.* Lond. 1899); Ders., *Norsk Sagafortælling og Sagaskrivning i Irland.* N. Hist. Tidsskr. 1901.

erreicht hat. Den Epigonen galten die Verfasser solcher Gedichte als die vornehmsten Dichter, die *hǫfuðskáld* (SnE. I. 224^{10}, 230^{17}). Schon vor und zu der Zeit Haralds finden wir sie in Norwegen und den benachbarten Ländern. Hier dichtete Bragi, an Haralds Hofe weilten Ǫlvir hnúfa, þorbjǫrn hornklofi und besonders Auðunn illskældi, der schon des Königs Vater Halfdan dem Schwarzen gedient hatte (Egilss. SB. III S. 26). Mit Kveðulfs Geschlecht war diese Kunst nach Island verpflanzt, erreichte hier unter Egil ihre erste Blüte und genoss noch Jahrhunderte Pflege, nachdem sie in Norwegen zu Grunde gegangen war. Mit dem Ausgange des 11. Jahrhs. lässt sie auch hier ihre Fittiche sinken, erhebt sich dann aber noch einmal unter Snorri und seinem Neffen Sturla Þórdarson.

§ 8. Neben dem Gedichte muss schon frühzeitig die volkstümliche Erzählung, die *frásǫgn* oder *frásaga*, auf Island eine Pflegstätte gefunden haben. Es ist sicher, dass man die schlichte Prosaerzählung und die Freude daran ebenfalls mit aus Norwegen gebracht hat, ihre Entwicklung zur Kunstdichtung aber lässt sich allein auf isländischem Boden verfolgen. Wie die frühesten Erzählungen auf Island ausgesehen haben, wissen wir freilich nicht, denn was uns aus späteren Jahrhunderten überliefert ist, ist zweifellos von den alten Frásagas verschieden gewesen. Es mögen kurze Erzählungen über diese oder jene Person, über dies oder jenes Ereignis gewesen sein, kleine Erzählungen, wie sie noch in den Þættir vorliegen.[1] Am Hofe des Goden Snorri († 1031) fand die Erzählung isländischer Stoffe eine besondere Heimstätte, und seine Tochter Þurið wusste noch in ihrem hohen Alter Ari davon zu berichten (Isl. Sög. I. S. 4). Nicht selten war der Skalde zugleich Erzähler und dadurch Träger der Überlieferung (vgl. Heimskr. S. 475^{12}, Sturl. I. 8^{27}, 20^{2}), und er mag es vor allem gewesen sein, der die Ereignisse des Auslandes nach Island gebracht hat. So hatte sich hier im Gedächtnis des Volkes vielseitiger Stoff angehäuft, als im 11. Jahrh. nach Einführung des Christentums mit der christlichen Kultur auch die Schrift des Abendlandes nach dem fernen Eiland kam, durch die allein jene geistigen Erzeugnisse der Isländer gerettet und der Nachwelt erhalten werden konnten.

KAPITEL 3.

DIE BLÜTEZEIT DER SAGA UND DIE PERIODE SCHRIFTLICHER FESTSTELLUNG DER DENKMÄLER.

§ 9. Es ist von Björn Ólsen die Hypothese verfochten worden, dass die Isländer schon vor dem Gebrauch der lateinischen Schrift einen grossen Teil ihrer geistigen Erzeugnisse, namentlich die Gesetze und die frühesten historischen Schriften, mit Runen auf Pergament aufgezeichnet hätten.[2] Allein diese Annahme ist mit guten Gründen zurückgewiesen worden;[3] wir haben für sie keine festen Anhaltspunkte. Überliefert sind uns die Denkmäler ausschliesslich in lateinischer Schrift. Diese ist mit den theologischen Schriften der Geistlichen im 11. Jahrh. von England aus nach Island gebracht und zunächst von den Geistlichen zu Abschriften von Werken in lateinischer Sprache verwertet worden. Bald wurden aber diese religiösen Schriften übersetzt, und auch bei diesen Übertragungen

---

[1] Vgl. Bååth, *Studier öfver Kompositionen i några isländska Ättsagor.* Lund 1885.

[2] Björn Magnússon Ólsen, *Runerne i den oldislandske Literatur.* Kbh. 1883; *Den 3. og 4. grammatiske Afhandling i Snorres Edda.* Indledn. S. XXI ff.; Aarb. 1893. S. 209 ff.

[3] G. Storm, Ark. f. nord. Fil. II. 172 ff.; F. Jónsson, *Den 1. og 2. gramm. Afhandl. i SnE.* Indledn. S. III. ff.; *Lit. Hist.* II. 1 S. 246 ff.

bediente man sich der lateinisch-angelsächsischen Schrift. 1117 wurde dann die Haflidaskrá, die älteste Gesetzaufzeichnung, in ihr niedergeschrieben (vgl. Ari, Ísb. SB. I. S. 19[16]), und nur wenige Jahre später bediente sich ihrer Ari zu seinen historischen Werken, neben denen schon frühzeitig in ihr die Genealogien aufgezeichnet wurden (vgl. den 1. grammat. Traktat SnE. II. 12[18]). Um die Mitte des 12. Jahrhs. machte sich dann ein unbekannter Verfasser daran, das eingeführte Alphabet zu erweitern und schuf eine Anzahl neuer Zeichen, durch welche die isländischen Laute genauer wiedergegeben werden konnten.[1] Dieses Alphabetes haben sich die Isländer im grossen und ganzen bedient. Eine planmässige, aber keine tief einschneidende Reform hat es noch einmal im Anfang des 13. Jahrhs. durch Snorri Sturluson erhalten.[2]

§ 10. Von der Einführung der lateinischen Schrift an können wir die Entwicklung der isländisch-norwegischen Literatur ziemlich genau verfolgen. Der älteste Geschichtsschreiber, den wir mit Namen kennen, war Sæmundr inn fróði († 1133), der seine nordische Geschichte aller Wahrscheinlichkeit nach unter dem Einflusse von Bedas Historia ecclesiastica und, wie sein Vorbild, auch lateinisch schrieb. Sein jüngerer Zeitgenosse Ari (1067—1148) wurde dann der Vater der isländischen Geschichtsschreibung. Er schrieb das erste historische Werk in heimischer Sprache und regte durch dieses einerseits zu Arbeiten über norwegische Geschichte, andererseits zur Feststellung der Geschichte isländischer Häuptlinge und vaterländischer Ereignisse an. Mit Ari beginnt die Zeit der isländischen *Saga*, d. h. der künstlerischen Vereinigung einer Reihe historischer Thatsachen, die sich von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt hatten, zu einem einheitlichen, abgerundeten Ganzen oder die Verknüpfung mehrerer Þættir zu einem grösseren Werke. Schon vor Ari und zu seiner Zeit fehlte es nicht an begabten Männern, die in ihrem Gedächtnis einen ganzen Schatz von Erzählungen bargen und eine Freude daran fanden, diese anderen mitzuteilen. Das waren die *fróðir* oder *vitrir menn*, die ereigniskundigen Männer, die F. Jónsson so trefflich als Träger der Tradition geschildert hat.[3] Ob diese aber schon zusammenfassende und abgerundete Erzählungen gegeben haben, wie sie uns in den Aufzeichnungen des 13. Jahrhs. vorliegen, ist zum mindesten fraglich. Diese künstlerische Ausbildung und Abrundung scheint vielmehr erst im 12. Jahrh. erfolgt zu sein, da sich fast alle klassischen Sagas durch Streben nach objektiver Wahrheit und historische Kritik auszeichnen und die einzelnen Ereignisse untereinander in chronologisches Verhältnis zu bringen suchen. Hierin aber ist Ari zweifellos den Verfassern Muster und Vorbild gewesen. Um 1200 ist dann die Blüte der klassischen Saga.[4] Damals entstanden die schönsten *Íslendingasǫgur*, wie die Njála, Eigla, Laxdæla, Eyrbyggja u. a., die ältesten Erzählungen von isländischen Bischöfen *(Biskupasǫgur)*, die Geschichten einzelner norwegischer Könige, wie Olaf Tryggvasons, Sverrirs u. a. Aus letzteren entwickelten sich im Anfang des 13. Jahrhs. zusammenhängende Darstellungen norwegischer Geschichte,

[1] Die Traktate über das Alphabet sind erhalten im cod. Worm. der SnE. Herausg. ist der älteste SnE. II. 2—43, und besonders von Dahlerup und F. Jónsson, *Den fyrste og anden grammatiske Afhandling i Snorres Edda.* Kbh. 1886.

[2] Snorris Traktat a. a. O. als 2. Afhandling; nach der älteren Fassung des cod. Ups. von Mogk, ZfdPhil. XXII. 129 ff. Vgl. auch Brenner, ZfdPhil. XXI. 272 ff.

[3] *Lit. Hist.* II. 1. S. 200 ff.

[4] F. Jónsson, *Lit. Hist.* II. 1, 267 ff. Auf diese ausgezeichnete Darstellung über die Entwicklung der isl. Saga sei hier nachdrücklich verwiesen, wenn ich auch in manchen Punkten vom Verf. abweichen muss.

indem mehrere einzelne Konungasǫgur miteinander verbunden wurden. So entstanden der *Ágrip*, die *Morkinskinna*, die *Fagrskinna*. Auch die Einzelsaga wurde weiter gepflegt, indem man sich an die Lebensbeschreibung der norwegischen Könige und isländischen Bischöfe des 12. und 13. Jahrhs. machte. Daneben schrieb man zusammenfassende Darstellungen der Geschichte der eigenen Heimat (*Landnámabók*), der Orkneyen, der Færöer, Grönlands, der Jómsvikinger. Seinen Höhepunkt erreichte diese Entwicklung der Sagaliteratur in der Heimskringla Snorris, einem Werke, das durch klare Disposition, durch gesunde Kritik der Quellen und durch vollendete Form den besten Geschichtswerken aller Zeiten zur Seite gestellt werden kann. Unter Snorris Einflusse und von ihm angeregt schrieb sein Neffe Sturla Þórðarson die Geschichte der norwegischen Könige seiner Zeit, wozu ihm König Magnus Hakonarson selbst das Material verschaffte. Ausserdem schrieb er in der *Íslendingasaga* die Geschichte Islands in seiner Zeit. Unter dem Einflusse Snorris schrieb ein anderer unbekannter, aber jüngerer Historiker die Geschichte der dänischen Könige (*Knytlingasaga*). Auch sonst ruhte die Sagaschreibung nicht: eine bedeutende Anzahl Íslendingasǫgur ist erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhs. entstanden (*Grettissaga, Kormákssaga, Flóamannasaga* u. a.). Sie tragen alle den Stempel der Epigonenzeit: Der alte kritische, historische Sinn ist bei dem Sagaschreiber z.T. geschwunden, Übertreibung der Thatsachen und fabelhafte Episoden haben ihren Einzug gehalten. Neue Stoffe treten bald an die Stelle der alten; fabelhafte Erzählungen aus der skandinavischen Heimat, mit der die Insel seit 1262 wieder politisch vereint war, poetische Erzeugnisse aus den germanischen und romanischen Ländern des Südens, Märchen (*stjúpmæðrasǫgur*), Legenden, abenteuerliche Geschichten, wie sie unter dem Einflusse der Kreuzzüge im ganzen Abendlande beliebt waren. Das waren die *lýgisǫgur*, an denen nach der Sturlungasaga schon König Sverrir Gefallen fand (Sturl. I. S. 19[32]). Und die Verfasser aller dieser Erzeugnisse scheinen in der Mehrzahl Geistliche der verschiedenen Klöster gewesen zu sein. Kein Wunder ist es daher, dass neben dieser heimischen Literatur auch die gelehrte und kirchliche Literatur gepflegt wurde. Die Grammatiker des Altertums wurden übersetzt, ebenso die Kommentare zu der heiligen Schrift, die Lehrbücher des Mittelalters, der Elucidarius und der Physiologus, Homilien, die Legenden der Jungfrau Maria, der Apostel, der Heiligen. So finden wir auf Island im 13. und anfang des 14. Jahrhs. neben der einzig dastehenden heimischen Literatur die letzten Ausläufer fast der gesamten kirchlichen und gelehrten Literatur des Abendlandes. Dieses vielseitige geistige Interesse hört seit dem 14. Jahrh. in Island auf. Hand in Hand mit dem wirtschaftlichen und sozialen Verfall der Insel geht der der Geistlichkeit und der heimischen Kultur, der vaterländischen Literatur. Selbst das Abschreiben alter Sagas und Verflechten selbstgehörten Stoffes mit der Vorlage wird seltener. Stoff aus ganz verschiedenen Gebieten wird planlos aneinander gereiht, wie in der *Hauksbók* oder der *Flateyjarbók*. Im Volksmund schweigen die alten Sagas, und selbst ihr Inhalt würde vergessen, wenn nicht der Rímadichter ihn hier und da wachriefe.

§ 11. Noch vor der Saga war bereits die isländische Poesie erstorben. Sturla Þórdarson, der Führer der Epigonen unter den Sagamenn, war auch der letzte bedeutende Dichter Islands im Mittelalter. Geistliche Dichtung hat die weltliche verdrängt, das Marienlied ohne tieferen Gehalt ist an Stelle der alten Drápa getreten. Nur hier und da, wie in der Lilja des Eystein Ásgrímsson († 1361), flackert der alte Geist nochmals

auf. Am Spiel mit verschiedenen Versmassen findet man Gefallen, und so entstehen nach dem Vorbilde von Snorris Háttatal mehrere Háttalyklar. Neben diesen Stoffen drängt sich seit dem Ausgange des 14. Jahrhs. die *Ríma* vor, das Tanzlied der Isländer, das mit seinen kurzen Verspaaren und dem Endreim unter fremdem Einflusse steht. In diese hat sich der Inhalt der Sagas geflüchtet. Die Rímadichtung ist das letzte Kind altisländischer Muse; in gewisser Ärmlichkeit geboren, hat es die Zeiten bis in die Gegenwart überlebt.

§ 12. Andere Wege als auf Island ist die Dichtung in Norwegen gewandelt. Seit Ólafr Tryggvason hier mit Gewalt die alte Religion ausgerottet und das Christentum eingeführt hat, trifft man keinen norwegischen Skalden von irgendwelcher Bedeutung. Die Dichtung ist in Norwegen dahin und ist hier im ganzen Mittelalter nie wieder erwacht. Von den Thaten der Vorfahren mag man sich auch hier erzählt haben, — dafür spricht die Skjöldungasaga jenes Isländers aus dem 12. Jahrh., die eine der wichtigsten Quellen des Saxo Grammaticus war[1] —, aber es gab weder Männer, die diese Erzählungen sammelten, noch solche, die sie vertieften und künstlerisch gestalteten. So wären sie hier in Vergessenheit geraten, wenn sich die Isländer ihrer nicht angenommen hätten. Unter dem Einflusse Islands stand auch Norwegen, als daselbst im Ausgange des 12. Jahrhs. Interesse für die Geschichte des Landes erwachte. Auch hier waren es Geistliche, die diese pflegten: Theodoricus Monachus (c. 1175) und der unbekannte Verfasser einer *Historia Norvegiæ* (c. 1180). Beide schrieben lateinisch, beide berufen sich auf die Isländer als ihre Vorbilder. Wie auf Island, wurden auch um 1200 in Norwegen Homilien zum praktischen Gebrauch von Geistlichen übersetzt. Auch hier scheinen isländische Übersetzungen zu Grunde gelegt zu sein. Die einzige norwegische nationale Literatur, die in heimischer Sprache erhalten ist, sind die Gesetze, von denen die ältesten Fragmente dem 12. Jahrh. angehören und die besonders im 13. und 14. Jahrh. Pflege fanden, und das *Speculum regale*, das wahrscheinlich am Hofe Hákons Hákonarsonar verfasst ist. Hat so Norwegen keinen hervorragenden Anteil an der Entwicklung der westnordischen Literatur, so gebührt ihm doch das Verdienst, eine Anzahl mittelalterlicher Werke des Abendlandes übersetzt und diese Stoffe den Isländern gebracht zu haben. Nach dieser Richtung hin hat besonders König Hákon der Alte (1217—63) anregend gewirkt. Sein eigener gleichnamiger Sohn soll die *Barlaamssaga* übersetzt haben, auf seine Veranlassung wurden die *Elíssaga*, verschiedene *Riddarasǫgur*, die *Karlmagnússaga*, die *Strengleikar*, vielleicht auch die *Þiðrekssaga* und *Tómássaga* übertragen. Was der Vater begonnen, setzte sein Sohn Magnús (1263—80) fort, aber schon unter ihm erlahmt diese Übersetzungsarbeit, die dann unter seinen Nachfolgern ganz einschläft. Seit dem Anfang des 14. Jahrhs. ist in Norwegen literarisches Streben und Interesse geschwunden.

KAPITEL 4.

ÜBERLIEFERUNG DER DENKMÄLER.

§ 13. Die Zeit der Aufzeichnung literarischer Erzeugnisse beginnt sowohl auf Island wie in Norwegen im 12. Jahrh., dort etwas früher als hier.[2] Von dieser Zeit an, namentlich aber im 13. und 14. Jahrh., herrschte

[1] A. Olrik, *Sakses Oldhist.* II. 275 ff.

[2] Cederschiöld, *De gamle islandske Skindbøger*. Kbh. 1895. (Übersetzung von C.'s Aufsatz: *Huru den gamla isländska Literaturen kommit till oss?* in Nord. Letterst. Tidskr. 1886); Kålund, *Den nordiske Oldliteraturs Samling og Bevaring* im Katal. over de oldnorsk-isl. Håndskrifter S. III—LXV.

auf Island die regste Thätigkeit im Aufzeichnen der literarischen Erzeugnisse, doch bestand dies darin, dass fast jeder Schreiber seiner Vorlage gegenüber eine gewisse Freiheit bewahrte, indem er in der Regel das einzufügen pflegte, was ihm aus der Überlieferung oder aus anderen Quellen bekannt war. Daher sind die jüngeren Handschriften einer Saga meist auch die umfangreicheren. Solche alte Pergamenthdd. fanden sich allerorten auf Island zerstreut. Seit dem 17. Jahrh. begannen einige Isländer wie Arngrimur Jónsson, Björn von Skarðsá u. a. diesen Schriften ihr Augenmerk zuzuwenden und sie zu sammeln. Viele von den alten Membranen wurden auch abgeschrieben; es beginnt die Zeit der Papierhdd. In ihnen besitzen wir auch eine Anzahl von Werken, die uns in Membranen nicht mehr erhalten sind.[1] In demselben Jahrhunderte wanderten viele alte Handschriften nach dem europäischen Festlande. Der Bischof von Skálholt, Brynjólfur Sveinsson, schenkte eine Sammlung dem dänischen Könige Friedrich III., die der Königlichen Bibliothek zu Kopenhagen eingereiht wurde.[2] Andere erhielten die dänischen Forscher Ole, Worm, Torfæus, Resenius, die sie später der Kopenhagener Universitätsbibliothek vermachten. Stephanius' reiche Sammlung kaufte 1651 der schwedische Graf de la Gardie, nach dessen Tode sie in die Universitätsbibliothek zu Upsala kam.[3] Überhaupt war damals in Schweden das Interesse für die isländischen Manuskripte besonders rege. So brachte wenige Jahre später der Isländer Jón Rugman († 1689) eine neue Sendung dahin, die sich nebst den vielen Abschriften von ihm und Jón Eggertsson auf der Königlichen Bibliothek zu Stockholm befindet.[4] Die meisten Handschriften entführte jedoch der Insel Arni Magnússon (1663—1730), ein geborener Isländer, der sich mehrere Jahre als königlicher Kommissar zur Aufnahme neuer Grundbesitzbücher auf der Insel aufhielt und namentlich im westlichen Island zahlreiche Membranen sammelte.[5] Er liess diese in Kopenhagen ordnen, abschreiben und machte selbst zu allen seine Bemerkungen. Obgleich ein Teil durch den grossen Kopenhagener Brand 1728 zu Grunde ging, so sind doch noch von Arnis Sammlung und von den Abschriften ziemlich 3000 erhalten, die nach jenes Tode auf die Universitätsbibliothek zu Kopenhagen kamen, wo sie sich als Arnamagnäanische Sammlung (codd. AM.) noch heute befinden.[6] Diese Sammlungen zu Kopenhagen, Stockholm und Upsala enthalten fast alles, was von altisländischer Literatur gerettet ist. Einzelne, z. T. wertvolle Manuskripte befinden sich auf den Bibliotheken zu Wolfenbüttel, Paris,[7] an mehreren Orten in Britannien[8] und in Christiania,

[1] Über die Renaissanceperiode der isländ. Literatur handelt Vigfússon in den Prolegomena zur Sturlunga I. S. CXLV ff.

[2] *Katalog over de oldnorsk-islandske Håndskrifter i Kjøbenhavns offentl. Biblioteker* utg. af Arna-Magn. Kommissionen. Kopenh. 1900.

[3] Gödel, *Katalog öfver Upsala Universitets-Biblioteks fornisländska och fornnorska Handskrifter.* Ups. 1892; Ders., *Fornnordisk-isländsk Litteratur i Sverige.* Ant. Tidskr. f. Sverige XVI. Heft 4; vgl. auch Ant. Tidsskr. 1846/8 S. 89 ff.

[4] Arwidsson, *Förteckning öfver Kgl. Bibliothekets i Stockholm isländska Handskrifter.* Stockh. 1848; Gödel, *Katalog öfver Kgl. Bibliotekets fornisl. och fornnorska Handskrifter.* Stockh. 1897—1900.

[5] Über Arni Magnússon vgl. Werlauff-Olafsson, Nord. Tidskr. f. Oldkyndh. III. 1—166; Gering, Ctbl. f. Bibliothekswes. 1889, S. 35 ff.; Kålund, *Katalog over den AM. Håndskrifter,* II. S. III—XXVI.

[6] *Katalog over den arnamagnæanske Håndskrifter.* Utg. af Kommission f. d. AM. Legat. 2 Bde. Kbh. 1888—94.

[7] Skæbne, *Catalogue des manuscrits danois, islandais, norvégiens et suédois de la bibliothèque nationale de Paris.* Skalholt 1887.

[8] Jón Þorkelsson, Ark. f. n. Fil. VIII. 199 ff.; Eirikr Magnússon, ebd. XIII. 1 ff.

wo sich auch besonders norwegische Handschriften erhalten haben.[1] Aus diesen zahlreichen Manuskripten, die zum Teil noch gar nicht gedruckt sind, lernen wir nicht nur die Literatur des norwegisch-isländischen Stammes, sondern wir erhalten von diesem ein Gesammtbild seines politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, religiösen und geistigen Lebens, wie wir es von keinem andern altgermanischen Stamme herstellen können.

KAPITEL 5.

DIE EDDISCHE DICHTUNG.

Überlieferung: Cod. 2365 4° gl. Kgl. Samling auf der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen. In phototypischer und diplomatischer Wiedergabe veröffentlicht von L. A. Wimmer und Finnur Jónsson. Kph. 1891. — Cod. 748 4° der Arnamagnæanischen Sammlung auf der Universitätsbibliothek zu Kopenhagen. In phototyp. und diplomat. Wiedergabe veröffentlicht von Finnur Jónsson. Kph. 1896. — Vsp.[2] in der Hauksbók (cod. AM. 544 4°): Abdruck der Hksb. Kph. 1896. S. 188—192; Rþ. im cod. AM. 242 fol.; Hyndl. in der Flateyjarbók (cod. reg. 1005 fol.) Abdruck der Ftb. I. Bd. Kph. 1860. S. 11—16; Grott. im cod. reg. 2367. 4° der SnE.; Gróg. und Fjǫlsvm. in Papierhdd.

Ausgaben: *Edda Sæmundar hins fróða.* Editio AM. III partes. Hafniae 1787—1828 (mit lat. Übersetzung und dem Lexicon mythologicum) — *Edda Sæmundar* hrsg. von Rask. Stockh. 1818. — *Den ældre Edda* hrsg. von P. A. Munch. Christ. 1847. — *Die Edda* mit erklärenden Anmerkungen, Glossar und Einleitung, altnordischer Mythologie und Grammatik hrsg. von H. Lüning. Zürich 1859. — *Edda Sæmundar* mit einem Anhang z. T. bisher ungedruckter Gedichte hrsg. von Th. Moebius. Lpz. 1860. — *Norræn fornkvæði* hrsg. von S. Bugge (erste kritische und beste Ausgabe). — *Sæmundar Edda.* Kritisk Håndudgave ved Sv. Grundtvig. 2. Aufl. Kbh. 1874. — *Die Lieder der älteren Edda* hrsg. von K. Hildebrand. Paderborn 1876. Dazu Glossar von H. Gering 2. Aufl. Paderborn 1896. — *Corpus poeticum boreale* hrsg. von Vigfússon und Povell I. Bd. Oxf. 1883 (mit englischer Übersetzung). — *Die Lieder der Edda* hrsg. und erklärt von B. Sijmons 1. Bd. Halle 1888—1901. — *Eddalieder* hrsg. von Finnur Jónsson. 2 Bde. Halle 1888—90. — E. Sievers, *Proben einer metrischen Herstellung der Eddalieder.* Tübingen 1885.

Übersetzungen. (Vgl. Golther, *Die Edda in deutscher Nachbildung.* Z. f. vergl. Litg. N. F. VI. 275 ff.) *Lieder der alten Edda.* Aus der Hd. hrsg. und erklärt durch die Brüder Grimm. I. Bd. Berlin 1815. (Enthält nur die Gedichte der Heldensage. Einen Abdruck der prosaischen Übersetzung gab Hoffory heraus, Berlin 1884). — *Poëmes de l'Edda;* Poëmes Islandais (Vsp. Vfm. Ls.) tirés de l'Edda de Sæmund, publiés avec une traduction, des notes et un glossaire par F. W. Bergmann. Par. 1838. — *Die Gedichte der nordischen Heldensage.* Kritisch hergestellt, übersetzt und erklärt von F. W. Bergmann. Strassburg 1879. — *Die ältere und jüngere Edda* nebst den mythischen Erzählungen der Skalda übers. von K. Simrock. 8. Aufl. Bonn 1886. — *Die ältere Edda* übersetzt und erklärt von A. Holtzmann. Lpz. 1875. — *Die Edda* übers. von H. v. Wolzogen. Lpz. Reclam. — *Die ältere Edda* übersetzt und mit kurzen Erläuterungen versehen von B. Wenzel 2. Aufl. Lpz. 1883. — *Die Edda,* deutsch von W. Jordan. Frankf. 1889. — *Die Edda.* Die Lieder der sogen. älteren Edda, nebst einem Anhang: Die mythischen und heroischen Erzählungen der Snorra Edda, übersetzt und erläutert von H. Gering, Lpz. 1892 (beste deutsche Übersetzung). — *Den ældre Edda* oversat og forklaret ved F. Magnusen 4 Bde. Kph. 1821—23. — *Den ældre Edda* overs. af A. Gjessing. Kristiania 1899. — *Den ældre Edda* paa Dansk ved Fr. Winkel Horn. Kph. 1869. — *Den ældre Edda* overs. ved G. H. Möller. Kph. 1871. — *Den ældre Edda.* Gudesanger oversatte af K. Gjellerup, illustr. af L. Frølich. Kph. 1893—95. — *Sæmund den Vises Edda* öfversatte af A. Afzelius. Stockh. 1818. — *Edda.* På svenska af P. A. Gödecke 2. Aufl. Stockh. 1881. — *Sæmund den Vises Edda.* Öfversätning från isländskan af F. Sander. Stockh. 1893 (illustr.). — *Edda Sæmundar hins fróða.* Translated from the Old Norse by B. Thorpe Lond. 1866.

[1] P. A. Munch, Saml. Afhandl. I. 273 ff.

[2] Die Abkürzungen sind die von Gering im Glossar angewandten.

Zur Kritik der Eddalieder: L. Ettmüller, Beiträge zur Kritik der E. Germ. XIV, 305 ff.; XVII, 1 ff.; XVIII, 160 ff.; XIX, 5 ff. — Hüppe, *Conatus illustrandi nonnullos locos Eddæ Sæmundinæ.* Coesfeld 1871. — Zupitza, *Zur älteren Edda,* ZfdPhil IV, 445 ff. — Richert, *Försök till belysning af mörkare och oförstådda ställen i den poetiska eddan.* Upps. 1877. — A. Edzardi, *Kleine Beiträge zur Geschichte und Erklärung der Eddalieder.* Germ. XXIII, 159 ff.; 314 ff.; 406 ff.; XXIV, 46 ff.; XXVII, 399 ff.; XXVIII, 17 ff. — B. Sijmons, *Uit de Edda.* Taalkund. Bijdragen II, 105 ff.; 302 ff. — Sv. Grundtvig, *Til 'Sæmundar Edda'.* Nord. Tidskr. for Fil. og Paed. I. 182 ff. — S. Bugge, *Rettelser til Sæmundar-Edda efter Haandskrift.* Ark. f. n. Fil. II. 116 ff. — Finnur Jónsson, *Leiðrjettingar á ymsum stöðum i Sæmundar Edda.* Ark. f. n. Fil. IV, 26 ff. — Björn Ólsen, *Små Bidrag til Tolkningen af Eddasangene.* Ark. f. n. Fil. IX, 223 ff. — Gering, *Zur Liederedda.* ZfdPhil XXVI, 25 ff.; XXIX, 49 ff. — Wadstein, *Bidrag till Tolkning och Belysning av Eddadikter.* Ark. f. n. Fil. XV, 158 ff. — Freudenthal, *Eddastudier.* Helsingfors 1889. — Niedner, *Zur Liederedda.* Progr. d. Friedrichgymnasiums zu Berlin 1896. — Ders., *Eddische Fragen.* ZfdA XLI, 33 ff. — K. Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde* V. Bd. Berl. 1883—91. — Hoffory, *Eddastudien.* Berl. 1889. — Wisén, *Hjeltesångerne i Sæmunds Edda.* I. Lund 1865. — Sv. Grundtvig, *Udsigt over den nordiske Oldtids heroiske Digtning.* Kph. 1867.

Metrik, Sprache, Stil. Hildebrand, *Die Versteilung in den Eddaliedern.* ZfdPhil Ergbd. 74 ff.; 617 ff. — Edzardi, *Zur Eddametrik.* PBB VIII, 343 ff. — Möbius, *Über die Ausdrücke fornyrðislag, kviðuháttr, ljóðaháttr.* Ark. f. n. Fil. I 288 ff. — F. Jónsson, *Navnet ljóðaháttr og andre versarters navne.* Ark. f. n. Fil. VIII, 307 ff. — Dietrich, *Über liodhaháttr.* ZfdA III, 94 ff. — Heusler, *Der Ljóþaháttr.* Eine metrische Untersuchung. Acta Germ. I. 2. Berl. 1890. — Wisén, *Málaháttr. Ett Bidrag till norröna Metriken.* Lund 1886. — Sievers, *Altgermanische Metrik.* Halle 1893. — Finnur Jónsson, *Stutt íslenzk bragfræði.* Kph. 1892. — Brate, *Fornnordisk Metrik.* 2. Aufl. Upps. 1898. — Th. Möbius, *Analecta Norræna.* 2. Aufl. S. 273 ff. — Hildebrand, *Über die Conditionalsätze und ihre Conjunctionen in der älteren Edda.* Lpz. 1871. — Wisén, *Om Ordfogningen i den ældre Eddan.* Lund 1865. — Nygaard, *Eddasprogets Syntax.* 2 Heftchen. Kristianssund 1865—67. — Heinzel, *Über den Stil der altgermanischen Poesie.* Quell. u. Forsch. X. — R. M. Meyer, *Die altgerm. Poesie* nach ihren formelhaften Elementen beschrieben. Berlin 1889. — Hjelmqvist, *Naturskildringarna i den norröna Diktningen.* Ant. Tidskr. f. Sver. XII. H. 1. — Hammerich, *De episk-kristelig Oldkvad hos de gotiske Folk.* Kph. 1873. — Koller, *Über die Vergleiche in der älteren Edda.* Progr. d. Landesoberrealsch. in Kremsier. 1880. — Kinberg, *Eddas Naturhistoria.* Stockh. 1884. — Hoffmann, *Der bildliche Ausdruck im Beówulf und in der Edda.* Engl. Stud. VI, 163—216. — A. Lawrenson, *The Colour Sense in the Edda.* Transact. of the Royal Soc. of Lit. 2. Ser. 12, 723—48. — v. d. Leyen, *Das Märchen in den Göttersagen der Edda.* Berlin 1899. — Bang, *Bidrag til de mythiske Eddadigtes Theologi.* Akad. Afhandl. til S. Bugge. S. 1 ff.

Name, Alter, Heimat der Eddalieder. P. E. Müller, *Über die Ächtheit der Asenlehre* S. 66 ff. Kph. 1811. — Gíslason, *En Bemærkning om Edda som Navn på et Skrift.* Aarb. 1884, 143—56. — Vigfússon, *Corp. poet. bor.* I. S. XXVI—XXVII. — Eiríkr Magnússon, *Edda* (its Derivation and Meaning). The Saga-Book of the Viking Club 1895. — Sijmons, *Over afleiding en beteekenis van het woord Edda.* Verslagen en Mededeel. der Kgl. Akad. van Wetensch. Letterk. 4. Reeks, Deel III, 6—32. — E. Jessen, *Über die Edda.* Heimat, Alter, Charakter. ZfdPhil III, 1 ff.; 251 ff.; 494 ff. — Hoffory, *Eddastudien* 29 ff. — Finnur Jónsson, *Den oldnorske Lithist.* I. 39 ff. — Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv* I. 402 ff. — Vigfússon, Proleg. zur Sturl. I. S. CLXXXIII ff.; Ders., *Corp. poet. bor.* I. Introd. S. LVI ff. — Edzardi, *Über die Heimat der Eddalieder.* PBB VIII, 349 ff. — Sijmons, *Bijdrage tot de Dagteekening der Eddalieder.* Versl. en Mededeel. d. Kgl. Akad. v. Wetensch. Letterk. 3. Rs. IV, 220—42. — Björn Ólsen, *Hvar eru Eddukvæðin til orðin?* Tím. XV, 1—133; XVI, 42—87. — F. Jónsson, Tím. XVI, 1—41. — S. Bugge, *Helge-Digtene i den ældre Edda, deres Hjem og Forbindelser.* Kph. 1896. — S. Bugge, *The home of the eddic poems* with especial reference to the Helgi-Lays. translated by W. H. Schofield. London 1899. — S. Bugge, *Die Heimat der altnord. Lieder von den Welsungen und den Nibelungen.* PBB XXII, 115 ff.

§ 14. DAS WORT «EDDA». Der cod. 2365 4° der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen aus dem Ende des 13. Jahrhs. enthält 29 Lieder, teils vollständig,

teils fragmentarisch, die seit den ersten Tagen ihrer Auffindung wohl mehr als andere Quellen germanischen Altertums Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung gewesen sind. Prosa verbindet hier und da inhaltlich verwandte Lieder untereinander, da der Schreiber in seiner Art etwas Zusammenhängendes hat geben wollen. Mit dem Tage, wo jene Handschrift wiedergefunden wurde, beginnt die Geschichte der *Eddalieder*. Mit falschen Vorraussetzungen empfing man sie, Gewissheit und Klarheit hat man über sie heute noch nicht. Es war das Zeitalter der isländischen Renaissance, da man jenen Codex aus der Vergessenheit hervorzog. Die isländischen Gelehrten hatten sich viel mit dem Werke Snorris beschäftigt, dem dieser selbst oder einer seiner Schüler den Namen *Edda* gegeben hatte. Eine alte isländische Volksüberlieferung hatte Sæmund (1056—1133) zum Verfasser dieses Werkes gemacht. Noch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhs. hält der gelehrte Bauer Björn á Skarðá an diesem Glauben fest. Als aber sein Zeitgenosse Arngrímur Jónsson die Verfasserschaft Snorris erwiesen, da lässt man Sæmund die prosaische Edda entworfen, Snorri aber ausgeführt haben. Nun findet sich im ersten Teile dieses Werkes, in der Gylfaginning, eine Reihe Strophen citiert, die unstreitig die Quelle der vorausgehenden Prosa gewesen sein müssen. Daraus erschloss man ein älteres Werk, eine Sammlung von Liedern. Da fand im Jahre 1643 der gelehrte Bischof von Skálholt, Brynjólfur Sveinsson, jenen Codex. Die Freude der Gelehrten war allgemein, denn in ihm befanden sich die in der Edda citierten Lieder, und somit hatte man die Quelle der Gylfaginning entdeckt. Und da man schon vorher Sæmund mit Snorris Edda in Zusammenhang gebracht hatte, so änderte man seine Ansicht jetzt derart, dass man die prosaische Edda ausschliesslich Snorri zuwies, die Liedersammlung aber, die man nun 'ältere Edda' nannte, dem Sæmund, ohne sich jedoch recht klar zu sein, ob dieser die Lieder nur gesammelt oder verfasst habe. Infolgedessen schrieb Brynjólfur auf die Abschrift, die er von dieser wichtigen Handschrift machen liess, den Titel: *Edda Sæmundi multiscii*. So war der Name *Edda* für diese Liedersammlung in die Welt gekommen. Man vergass bald, dass er eigentlich nur einem bestimmten Codex gehöre und dehnte ihn auf alle Gedichte aus, die durch Ton und Inhalt denen des cod. reg. ähnlich waren. Und als es später galt, den Namen zu deuten, da übersetzte man ihn bald mit 'Poetik' (schon Árni Magnússon in der AM. Ausgabe der Eddalieder I. S. XXII ff., besonders K. Gíslason a. a. O.), bald mit 'Urgrossmutter', indem man das Wort in dem *edda* der Rigsþula, wo *edda* 'Urgrossmutter' bedeutet, wiederzufinden meinte, und erklärte schön und sinnig, die Edda erzähle, wie das Grossmütterchen am Spinnrocken, dem Kreise der Kinder und Enkel Lieder und Sagen aus längst verklungenen Zeiten (J. Grimm, Gesch. d. d. Spr.[4] 529). Das schöne Bild wird bei historischer Betrachtung des Wortes zum Märchen: aller Wahrscheinlichkeit bedeutet *Edda* als Titel des Snorrischen Werkes nichts anderes als 'das Buch von Oddi', wie Eirikr Magnússon das Wort erklärt hat. In Oddi, einem Gehöfte im südwestlichen Island, ist Snorri auferzogen; hier hatte Sæmundr gelebt und gewirkt, und sein Entwurf mag Snorri zu seiner Arbeit veranlasst haben. Denn auch die Übersetzung 'Poetik', so gut sie zur Sache stimmen mag, ist sprachlich nicht einwandfrei. Der Titel 'Edda' gebührt demnach ausschliesslich dem Werke Snorris. Alter Überlieferung gemäss mag man ihn der Kürze wegen auf die Liedersammlung anwenden, wie auch im Folgenden diese Gedichte immer als 'Eddalieder' bezeichnet werden.

§ 15. die überlieferung und ordnung der gedichte in den handschriften. Die *Eddalieder* sind Gedichte in einfachem Versmasse, die entweder die Göttersagen der alten Norweger behandeln oder ihre Lebensauffassung oder die Heldengestalten, die zum grössten Teil aus Deutschland nach Skandinavien eingewandert sind. Die meisten dieser Gedichte finden sich in dem eben erwähnten cod. reg., der um die Mitte des 13. Jahrhs. auf Island geschrieben ist und aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine ältere Vorlage zurückgeht. Die Sammlung ist so eingerichtet, dass zunächst die Götterlieder, dann die Heldenlieder kommen; beide Teile verbindet die halbmythische Vǫlundarkviða. Die ethischen Gedichte sind in die Lieder der Götter- und Heldensage gleichsam eingerahmt. Eine wohldurchdachte, künstlerische Reihenfolge der einzelnen Lieder, wie sie Müllenhoff für die Götter- (DAK.V. 253) und R. M. Meyer für die Heldengedichte (ZfdA XXXII, 402 ff.) annimmt, muss ich mit Finnur Jónsson zurückweisen. Die Gedichte sind rein sachlich gruppiert: Auf das grossartigste aller Lieder, die Vǫluspá, die uns die Hauptgötter in ihrer Gesamtheit vorführt, folgen die Oðinslieder, denen sich die Skírnismál, das Gedicht von Freys Liebe zur schönen Gerðr, anschliesst, und die Thorslieder. Nach der verbindenden Vǫlundarkviða kommen dann die Helgilieder, die Gedichte von Sigurð und den Niflungen, die Atlilieder und endlich die Ermanrichslieder, die durch die Person der Guðrún mit den vorhergehenden verbunden sind.

Ausser dem cod. reg. besitzen wir noch die fragmentarische Sammlung im cod. AM. 748. 4°, die fünf ganze Lieder und von zweien Bruchstücke enthält. Unter jenen befindet sich das nur hier überlieferte Gedicht von Baldrs Traum. Vereinzelte Gedichte sind als Raumfülle oder durch Zufall aufgezeichnet im cod. AM. 242 fol. (Rígsþula), im cod. reg. (2367. 4°) der Snorra Edda (Grottasǫngr), in der Flateyjarbók (Hyndluljóð); ausserdem enthält die Hauksbók eine zweite Fassung der Vǫluspá. Die Gedichte, die nur in Papierhandschriften überliefert sind (Grógaldr, Fjǫlsvinnsmál, Sólarljóð), haben nur secundären Wert. Erhalten hat uns alle diese Lieder nur der Zufall. Sie müssen einst viel zahlreicher gewesen sein. Dafür spricht u. a. der Umstand, dass wir in der Snorra Edda allein Fragmente von nicht weniger als 14 ähnlichen Liedern besitzen, die die verschiedensten Stoffe aus der Göttersage behandelt haben.

§ 16. alter und heimat der eddalieder. Wann und wo die Eddalieder entstanden sind, darüber haben wir keine Nachrichten. Ebensowenig wissen wir etwas über ihre Verfasser; der Dichter keines dieser Gedichte ist uns mit Namen überliefert. Wir sind also gezwungen, aus der Sprache, der Form, den Lebensauffassungen, sozialen Verhältnissen, dem Wortschatze der Lieder u. dgl. Schlüsse auf ihr Alter und ihre Heimat zu machen, und hierbei stossen wir auf nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Thatsache ist zunächst, dass die Gedichte nicht zu gleicher Zeit entstanden sind, dass zwischen dem ältesten und jüngsten Jahrhunderte liegen, dass aber die bei weitem grössere Anzahl ungefähr gleichaltrig ist, da ihre Verfasser in demselben Ideenkreise gestanden, den gleichen religiösen und sozialen Anschauungen gehuldigt haben. An das hohe Alter, in das man einst die Eddalieder versetzt hat, glaubt heute niemand mehr: Sprache, metrische Form, Lebensanschauung der Dichter haben unzweideutig erwiesen, dass selbst die ältesten Gedichte nicht vor der ersten Hälfte des 9. Jahrhs. entstanden sind, während die jüngsten erst kurz vor der Zeit gedichtet sein müssen, wo unsere Überlieferung einsetzt. Der Gedichte der letzten Art sind jedoch verschwindend wenig. Die bei weitem meisten Eddalieder gehören demnach dem jüngeren Eisenzeitalter oder der Wikingerzeit

an, d. h. der Periode nordischen Geisteslebens, wo der Einfluss christlich-abendländischer Kultur infolge friedlichen und kriegerischen Verkehrs der Norweger mit anderen Völkern bereits anfing sich geltend zu machen. Daher treffen wir schon Fremdwörter wie *kalkr* 'Kelch', *dreki* 'Drache', *signa* 'segnen, weihen' u. a. (vgl. Bugge, Studien I. S. 5), und unter die echt altheidnischen Lebensauffassungen mischen sich Bemerkungen, die den Einfluss des Christentums erkennen lassen. Die Art und Weise, wie die heimischen Götter besungen werden, zeigt ein Sinken der alten Religion, wie wir es in den Anschauungen der isländischen Sagas aus der Wikingerzeit wiederholt wahrnehmen können (vgl. Maurer, Bekehr. des norw. Stammes II. 309 ff.). Und auch dort, wo uns die Götter in edlerer Gestalt entgegentreten, bemerkt man, dass die Religion ihre alte Kraft verloren hat und durch die mythische Dichtung ersetzt wird. Und doch spricht noch aus fast allen Gedichten lebendiges Heidentum: Óðins Eingreifen in die Geschicke der Menschen, seine Wanderung auf Erden, Þórs kraftvolle Thaten im Dienste der Menschheit sind so lebensvoll dargestellt, dass aus ihnen auch die Religion der Dichter spricht. Nach dem Jahre 1000, wo sowohl in Norwegen als auf Island das Christentum zur Staatsreligion erhoben war, sind solche Lieder unmöglich. Somit sind die meisten Eddalieder in den beiden letzten Jahrhunderten des Heidentums gedichtet, zwischen 800 und 1000 n. Chr., Für diese Zeit spricht auch die Sprache, spricht die Form der Eddalieder. Die Abfassungszeit, wenigstens der mehr didaktischen Götterlieder, lässt sich aber vielleicht noch genauer bestimmen. In der Zeit der Besiedlung Islands (870—930) spielen neben den heidnischen Norwegern die christlichen Kelten und die auf den Westmeerinseln zum Christentum übergetretenen Nordländer eine nicht unwichtige Rolle. Das wird um 930 anders; von dieser Zeit an verschwindet auf der Insel das christliche Element fast ganz. Dass aber gerade in dieser Zeit sich die Wirkung jener Berührung mit Christen bei den heidnischen Norwegern zeigte, lehrt die bedenkliche Trübung des alten Götterglaubens (vgl. Maurer, Island S. 29 ff.). Der Umschwung zu Ungunsten des Christentums und des christlichen Elements erklärt sich nur aus einer Thatsache: 930 erhielt Island sein erstes Gesetz, das der Insel ein einheitliches Staatswesen brachte, die Ulfljótslǫg (Isl. B. c. 2). Nach allem, was wir sonst über isländische Gesetzgebung erfahren, unterliegt es keinem Zweifel, dass in den Ulfljótslǫg das Heidentum als Staatsreligion erklärt worden ist (vgl. Isl. Sög. I, 258), und hierdurch wurde die christliche Religion zurückgedrängt. Aber durch diese gesetzliche Bestimmung waren die Anregungen, die der Verkehr mit Christen gegeben, nicht verschwunden; sie führten vielmehr zur Reflection über die eignen Gottheiten und die Anschauungen des alten Glaubens und regten so zu jenen Göttergedichten an, die einen halb mythischen, halb didaktischen Charakter haben, in denen alles gemieden war, was nach heidnischer Auffassung die Landesgottheiten hätte verletzen und verscheuchen können. Die Zeit zwischen den Ulfljótslǫg (930) und der gesetzlichen Annahme des Christentums (1000) ist die einzige, die uns die meisten Götterlieder und ihre Motive verständlich macht. Etwas älter ist der grössere Teil der rein epischen Gedichte, sowohl der der Götter-, als auch der der Heldensage. Die eddische Dichtung ist demnach der Schwanengesang des schwindenden Heidentums, das sich in einzelnen Gedichten, wie in der Vǫluspá, den Hávamál u. a. noch einmal zu hoher Kraft aufrafft, das aber in andern schon die todesmatten Flügel zeigt.

§ 17. Während über das Alter der eddischen Dichtung unter den Forschern im allgemeinen Übereinstimmung herrscht, gilt dieses nicht von der Heimat der Lieder. Die alten Anschauungen Sv. Grundtvigs, dass diese Lieder dem gesamten Norden angehört haben sollen, sind überwunden. Die Eddalieder gehören nur dem norwegischen Stamme an, und es fragt sich nur, ob sie im Mutterlande selbst (Finnur Jónsson, Niedner u. a.) oder auf Island, wo sie erhalten sind (Björn Ólsen), oder endlich auf den brittischen Inseln (Guðbrandr Vigfússon, Bugge) ihre Heimat haben. Überliefert sind uns die Eddalieder nur durch Isländer. Die Liederfragmente lehren auch, dass sie auf Island in grosser Anzahl vorhanden gewesen sein müssen. Von Island sind dann Lieder und Stoff mit hinüber nach Grönland genommen worden, denn Grönland war von Island aus besiedelt und hier herrschte dasselbe geistige und soziale Leben wie auf dem europäischen Eilande. Daher wurden hier die Sagen von Atli in der Atlakviða und den Atlamál, die in der Handschrift als grönländische bezeichnet werden, neu besungen, und ein grönländischer Sklave kennt ein Sprüchlein, das wir auch in den Hávamál überliefert haben (Fóstbrœðras. 83). Endlich haben wir das sichere Zeugnis, dass ihr Stoff Veranlassung zu Neudichtungen auf Island gegeben hat: Als der isländische Skalde Þorvaldr veili (um 1000) durch Schiffbruch auf die Scheeren verschlagen worden war, da nahm er in der Not seine Zuflucht zur Dichtung, und er, der eiserne Anhänger des heidnischen Glaubens, der Gegner des christlichen Bischofs Thangbrand und des wankelmütigen Ulf Uggason, dichtete in selbstgefundener Weise ein Lied nach der Sigurðssage (SnE. I. 646). Diese Thatsachen lehren, dass auf Island im 10. Jahrh. die eddische Dichtung ziemlich verbreitet gewesen und dass sie von hier aus nach Grönland verpflanzt worden ist. Dass dies auch in Norwegen der Fall gewesen sei, dafür fehlt uns jeder feste Anhaltspunkt. Nun ist es allerdings zweifellos, dass an verschiedenen Stellen die norwegische Natur, die norwegische Pflanzen- und Tierwelt vorausgesetzt wird, dass wir Lagen finden, die nur für Norwegen, nicht für Island passen — ich verweise nur auf die Verbrennung Sigurðs —, allein diese erklären sich, worauf Björn Ólsen mit Recht hingewiesen, teils aus der Überlieferung, die, namentlich durch das Sprichwort, eine Reihe alter Worte weiter trug, teils aus dem engen Verkehre, der in den ersten Jahrhunderten nach der Besiedlung zwischen Island und Norwegen bestand. Finden sich doch ähnliche Worte und Vorstellungen auch bei rein isländischen Skalden (so kennt z. B. Úlfr Uggason, der wohl nie Island verlassen hat, den Leichenbrand Baldrs). Dazu kommt, dass der Stoff zu den Gedichten zum Teil unstreitig aus Norwegen mitgebracht worden ist. Ja es lässt sich schwerlich leugnen, dass auch hier bereits der eine oder andere Gegenstand in poetischer Form bestanden hat. Das gilt namentlich von den Lebensregeln, wie wir sie in den Hávamál finden. Im grossen und ganzen aber haben die Lieder wahrscheinlich auf Island ihre Heimat. Sie haben den Isländern zur Unterhaltung gedient in den ersten Zeiten nach der Besiedlung der Insel, wie dem Þorvald veili und seinen Leuten auf den öden Inseln des Meeres. Denn dass die Gedichte eine Zeit des Friedens bedingen, wie Finnur Jónsson annimmt, widerspricht den literargeschichtlichen Thatsachen, und dass die Isländer im ersten Jahrhundert nach der Besiedlung keine Musse zur Dichtung gehabt haben sollen, ist eine ganz unbegründete Annahme. Im Gegenteil, die Dichtung regte zur Thatkraft an und war zugleich ein Schutz und Schirm der ererbten Sprache, Religion, Sitte und Sage. Von der Annahme

der isländischen Heimat aus erklären sich auch am einfachsten die christlichen Einflüsse, die aus den Liedern, namentlich der Vǫluspá, sprechen. Gehen wir von dieser Heimat der Gedichte aus, so brauche' wir auch nicht mit Vigfússon und Bugge die Blicke nach den Orkneyen und Shetlandsinseln zu richten. Selbst wenn man den Einfluss der Angelsachsen und Kelten auf die eddische Dichtung in dem Umfang annimmt, wie es Bugge thut, wäre dieser auf Island recht wohl möglich (vgl. E. Mogk, Kelten und Nordgermanen im 9. und 10. Jahrh. S. 17 ff.). Jedenfalls fehlen der Hypothese Vigfússons und Bugges alle äusseren Anhaltspunkte.

§ 18. DIE DICHTER DER EDDALIEDER. Die Namen der Dichter der Eddalieder sind uns ebensowenig bekannt, wie die der Sagamenn. Der Hauptgrund hiervon mag darin liegen, dass die Dichter keinen neuen Stoff erfanden, sondern alten, schon bekannten in ihrer Weise nur umbildeten oder bearbeiteten. Auch knüpfen sie nicht, wie die Skalden in der engeren Bedeutung des Wortes, an ein historisches Ereignis an, sondern bewegen sich ausschliesslich im Reiche der Phantasie, des Mythus und der Sage. Man hat daher diese Dichter auch durch den Namen von den Skalden zu scheiden gesucht und sie als *þulir* bezeichnet, indem man Óðin gleichsam als ihren Schutzpatron, als *fimbulþulr* (Háv. 142^5; 80^6) auffasste (Müllenhoff, DAK. V. 288 ff.). Unter dem *þulr* versteht die älteste nordische Sprache einen Mann, der sich durch reiches Wissen auszeichnet und der dies durch Vortrag seiner Umgebung mitzuteilen weiss (*þylja*). Das Wissen selbst kann verschiedener Art sein; es geht bald auf die alten Gesetze (vgl. den *þulr á Salhaugum*, Wimmer, Runenschr. 339 ff.), bald auf mythologische Dinge (Vm. 9^6), bald auf Lebensregeln (Háv. 111; 134^5), bald auf die Zauberkunst (Fm. 34). Dies Wissen, das auf Überlieferung oder Erfahrung beruht, ist bei dem Begriff *þulr* die Hauptsache. Daher ist eine *þula* ein Gedicht, in dem solche Weisheit gleichsam kettenartig aufgezeichnet ist. Allein diese Weisheit muss auch in entsprechender Form, aller Wahrscheinlichkeit nach in poetischer, vorgetragen werden. Wer also die Weisheit früherer Geschlechter in poetischer Form überliefert, ist ein þulr. Da dies nun vielfach die Dichter thun, hat später *þulr* die Bedeutung Dichter im allgemeinen angenommen und ist identisch mit *skald* geworden.[1]

Indem nun thatsächlich fast alle unsere Eddalieder mehr oder weniger mythisches Wissen, Lebensweisheit oder Sagenkunde enthalten, kann man ihre Dichter recht wohl als þulir bezeichnen. Gleichwohl ist es fraglich, ob sie diese Bezeichnung auch bei den alten Isländern gehabt haben. An der einzigen Stelle der norrönen Literatur, wo bei Citation einer Strophe der Eddalieder auf den Dichter verwiesen wird, ist dieser *skáld* genannt (*sem skáldit kvað:* Vǫls. s. S. 156, 18 mit Br. 4). Dazu muss hervorgehoben werden, dass auch Skalden in der landläufigen Auffassung des Wortes wie Bragi, Þjóðólfr, Þorvaldr veili, Úlfr Uggason u. a. ähnliche Stoffe behandelt haben, wie sie in den Eddaliedern vorliegen, nur dass diese ihren Stoff, soweit wir ihn verfolgen können, in eine Rahmenerzählung bringen, die den historischen Ausgangspunkt des Gedichtes bildet. So behandelt Bragi die sagenhaften Stoffe nach dem Schilde, den ihm Ragnar verehrt hatte, ähnlich Þjóðólfr aus Hvin, Ulfr die mythischen nach den Zeichnungen in Ólafs neuer Halle u. dgl. Abgesehen von dieser

[1] Hauks Íslendingadrápa v. 18_2; die Ausg. (Möbius S. 42, Cpb. II. 421, Carm. nor. I. 80) lesen *þvi*, die handschriftliche Lesart bei Gíslason, Njála II. 553; — Rǫgnvaldr jarl, Orkn. Saga hrsg. von Vigfússon S. 176_2.

Eingangserzählung lässt sich in Bezug auf Inhalt ein Unterschied zwischen der eddischen Dichtung und der älteren skaldischen demnach nicht machen. Werden dann weiter Dichter der Eddalieder als skáld, Skalden als þulir bezeichnet, so kann zwischen beiden auch kein Standesunterschied gewesen sein. Auch in der Zeit besteht zwischen beiden Dichtergattungen kein Unterschied, denn die Dichter der ältesten Eddalieder haben schwerlich vor Bragi oder den Skalden gelebt, die sich am Hofe Harald hárfagris aufhielten, und die jüngsten Eddalieder sind erst entstanden, als die isländische Skaldendichtung ihrem Untergange entgegenging. Somit liegt der wesentliche Unterschied zwischen der eddischen Dichtung und der Skaldenpoesie in der Sprache und Form, aber auch dieser ist nicht so gross, dass eine Scheidemauer zwischen den Dichtern gezogen werden müsste (vgl. Sievers, PBB. VI. 265 ff.). Nach alledem scheint es mir das einzig richtige, auch die Verfasser der Eddalieder *skáld* zu nennen, da dieser Name allein für sie in alter Zeit belegt ist; die Dichter des Dróttkvœtt sind die *hǫfuðskáld*.

§ 19. DIE NAMEN DER EINZELNEN GEDICHTE; IHRE METRISCHE FORM. Im cod. reg. haben die meisten Gedichte rote Überschriften. Nach diesen werden sie bald *-kviða* (Þrk., Vkv., Gðr. I. II. III., Sg., Akv.), bald *-mál* (Háv., Vm., Grm., Alv., Am., Hm.) genannt; vereinzelt kommen die Bezeichnungen *-ljóð* (Hrbl., wozu sich die Hyndl. der Flateyjarbók gesellen), *-senna* (Ls.), *-hvǫt* (Ghv.) vor. Andere Überschriften deuten den Inhalt des Gedichtes kurz an: *Fǫr Skirnis* (Skm.), *Þórr dró Miðgarðsorm* (Hym.), *Frá Vǫlundi ok Níðaði* (Vkv.), *Frá Vǫlsungum* (HHb. II.), *Frá dauða Fáfnis* (Fm.), *Brynhildr reið helveg* (Hlr.), *Frá Borgnyju ok Oddrúno* (Od); die Bezeichnung *-spá* in der Vsp. rührt aus der SnE., in der Grp. ist sie jungen Ursprungs. Die andern Überschriften sind teils den Papierhdd. entnommen, teils von den Herausgebern gebildet. Die Komposita mit *-senna* und *-hvǫt* gehen ausschliesslich auf den Inhalt der Gedichte, die mit *-kviða* bezeichnen epische, die mit *-mál*, abgesehen von Am. und Hm., didaktische Dichtungen. Der didaktische Charakter überwiegt auch bei den *ljóð*, wenn er auch hier nicht so ausgeprägt hervortritt wie bei den *mál*. Aber nicht nur im Inhalt, auch in der Form wird zwischen der kviða und den mál streng der Unterschied eingehalten: die kviða ist im Fornyrðislag gedichtet, die mál dagegen sind im Ljóðahátt. Dort haben wir die achtgliedrige Strophe, in der je zwei viersilbige Verse oder Kurzzeilen durch die Alliteration miteinander verbunden sind, hier die sechsgliedrige, in der auf das erste und dritte Verspaar je eine Langzeile folgt, die ein durch die Alliteration in sich abgeschlossenes Ganzes bildet. Durch diesen Wechsel der Glieder kommt in ein Ljóðaháttgedicht mehr Lebendigkeit, während die kviða gleichmässiger, ruhiger dahinfliesst. Seinem Namen nach ist *Fornyrðislag* die Weise des alten *(forn)* Verses (*yrðis* von *orð* = *visuorð* SnE. I. 590), der *Ljóðaháttr* die Weise der alten Zauberlieder, denn *ljóð* = Zauberlied tritt uns in der eddischen Dichtung und in der nordischen Prosa noch mehrfach entgegen (Háv. 140[1], 146[1], 162[4]; Sd. 5[5]; Heimskr. 8[26]). Ob auch in der Vortragsweise ein Unterschied zwischen der Fornyrðislag- und der Ljóðaháttstrophe anzunehmen sei, so dass jene mehr gesprochen, diese gesungen vorgetragen wurde, lässt sich schwer entscheiden; ich halte ihn nicht für wahrscheinlich. — Neben jenen beiden Versarten sind einzelne Eddalieder in *Málaháttr* verfasst, d. h. in der Weise des gehobenen Vortrags. Er ist zweifellos jüngeren Ursprungs und unterscheidet sich dadurch von den älteren Weisen, dass der Vers fünf Silben zählt und die ungeraden Verse fast durchweg zwei Reimstäbe haben, während im

Fornyrðislag und in den Kurzzeilen des Ljóðahátt ganz promiscue, sich bald eine, bald zwei finden. Im Málahátt sind hauptsächlich die auf Grönland entstandenen Gedichte verfasst, die letzten der Sammlung.

§ 20. Nicht immer tritt uns in einem Gedichte nur eine metrische Form entgegen. In Rm., Fm., Sd. sind Fornyrðislag- und Ljóðaháttstrophen unter bestimmten Gesichtspunkten verteilt, im Akv., Ghv., Hm. steht der Málaháttr neben dem Fornyrðislag, in Háv. taucht neben der regelmässigen Ljóðaháttstrophe nicht selten das siebenzeilige Galdralag (SnE. I. 716) auf, die Hrbl. sind ein buntes Gemisch von Málahátt und Ljóðahátt. Man pflegt bei solchen Doppelformen in einem Gedichte Interpolationen anzunehmen und nach der einen oder andern Seite hin den Reinigungsprozess zu versuchen. In keinem Falle ist dieser Läuterungsversuch überzeugend geglückt. Wir haben vielmehr mit der Thatsache zu rechnen, dass die Dichter der Eddalieder auch über die Strophenform freier schalteten als die Hǫfuðskáld, dass sie unter Umständen geradezu mit dieser wechselten, dass sie beim Umgiessen von älteren Gedichten in neuere Formen die alte nicht so schlechthin bei Seite schoben. Aufs engste mit dieser Freiheit hängt der Umfang der Strophe zusammen: wir finden neben der achtzeiligen nicht selten auch vier-, sechs-, zehn-, zwölfzeilige, neben der sechszeiligen auch dreizeilige Vísur. Auch solche sucht man zu heilen und schreibt ihnen Verderbnis zu. Bei manchen lassen sich Interpolationen oder Lücken wahrscheinlich machen, bei vielen nicht. Wir müssen mit der Thatsache rechnen, dass der Dichter der Eddalieder die gesetzmässige Strophe verschnitt oder vermehrte, wenn es ihm durch den Stoff geboten schien, denn die Vísa ist mehr oder weniger inhaltlich ein abgeschlossenes Ganze. Die Forderung durchgehender regelmässiger acht- bez. sechszeiliger Strophen, die namentlich Finnur Jónsson vertritt, ist dem Einflusse der viel mehr kunstgerechten Skaldendichtung zuzuschreiben.

§ 21. Neben der poetischen Form spielt in der Liedersammlung der Edda die Prosa eine nicht zu unterschätzende Rolle. Sie will bald die Situation, in der ein Gedicht einsetzt, erklären, bald Rede und Gegenrede ergänzen, bald erläutern, was aus dem Gedichte selbst nicht ganz klar hervorgeht, endlich aber auch nur andeuten, was in den folgenden Strophen folgt. Im cod. reg. ist diese Prosa von dem Gedichte fast durchweg getrennt und hat ihre besondere Überschrift, die den Inhalt andeutet. Die Überlieferung epischer Stoffe ist seit alter Zeit eine doppelte, ja eine dreifache gewesen, bald eine rein poetische, bald rein prosaische, bald aber auch eine gemischte, worauf schon Müllenhoff (ZfdA XXXI, 151) mit vollem Rechte hingewiesen hat. Man hat dieser Prosa einerseits fast alle Bedeutung genommen (Sijmons, PBB. IV, 168 ff.), andererseits in ihr ausschliesslich Überbleibsel verloren gegangener Lieder finden wollen (Edzardi, Germ. XXIII, 161 ff.). Gewiss geht hier und da die Prosa auf verlorene oder erhaltene Lieder zurück, aber im allgemeinen hat sie selbständigen Wert und ist unter Umständen ein unlösbarer Bestandteil der Dichtung, der mit dem Gedichte entstanden oder aus dem das Gedicht nur hervorgegangen ist (vgl. Bugge, Helgedigtene S. 217 ff.; Heinzel, Über die Hervararsaga S. 43).

§ 22. DIE SPRACHE DER EDDALIEDER. Wie die Eddalieder in verschiedenen Zeiten entstanden, von verschiedenen Dichtern verfasst sind, so ist auch ihre Sprache, ihr Stil durchaus nicht einheitlich. In den ältesten Gedichten, wie in der Þrk., der Vkv., in den älteren Liedern der Sigurðsage u. a. sind die Thatsachen schlicht, aber lebendig in ungekünstelter Sprache

vorgeführt, in den Gedichten mittleren Alters, wie in der Vsp., stellt sich neben die poetische Wiederholung, den Stef, das poetische Bild, die einfache Kenning. Diese häufen sich in den späteren Gedichten, besonders in den Atli- und Ǫrmunrekliedern, und stellen sie dadurch an die Grenze der Skaldendichtung. Zugleich wird die Darstellungsweise breit; derselbe Gedanke wird in anderer Form, dieselbe Thatsache unter anderem Bilde mehrfach wiederholt. Die Eddalieder haben öfter altertümliche Formen und Worte, die sich nur hier in der nordischen Literatur nachweisen lassen. In dem Satzbau zeigt sich überall die Vorliebe, das prädikative Verbum an die Spitze des Satzes zu stellen. Assyndetisch werden meist die Gedanken aneinandergereiht und dadurch wird die Kraft erzeugt, die der eddischen Dichtung eigen ist.

§ 23. DIE POETISCHEN MOTIVE. Wie alle örtlich und zeitlich begrenzte Dichtung hat auch die eddische einen Kreis von Motiven, die sich hier wiederholen, die für sie besonders charakteristisch sind. Sie sind meist dem Leben oder dem Ideenkreis der Gegenwart entnommen und im Liede poetisch gestaltet worden. Hierher gehört der poetische Mythus von Valhǫll und den Einherjern, der sich besonders in Grm., Vsp., Vm. findet, die Verbindung göttlicher Walküren mit Menschen, die in den Helgi- und älteren Sigurðliedern uns entgegentritt, die hinter der Waberlohe ruhende Jungfrau (Skm., Sd., Fjǫlsv.), das Eingreifen Óðins in die Geschicke der Menschen (Vǫlsungenlieder), das Erwecken der Vǫlva, um von ihr die Zukunft zu erfahren (Vsp., Bdr., Svipd., Hyndl.). Beängstigende Träume, die auch in der Sagadichtung eine wichtige Rolle spielen, treten uns in den Götterliedern (Bdr.) ebenso entgegen wie in den Atligedichten. Im Wettstreit der eignen Verdienste treffen wir Hárbarð und Þór, im Wettstreit um die Überlegenheit in mythischem Wissen Óðin und Vafþrúðnir. Eigentümlich ist auch den eddischen Gedichten der didaktische Zug. Abgesehen von den Háv., wo der Dichter als erfahrener Mann seine Umgebung ausschliesslich in guten Lebensregeln und Zaubersprüchen unterrichtet, giebt der sterbende Fáfnir Sigurð Unterweisung, lehrt Óðinn als Hnikarr Sigurð auf die Vorzeichen achten, bringt Sigrdrífa ihm die Runenweisheit bei. Märchenmotive, die teils im Norden ihre Heimat haben, teils durch den Verkehr mit anderen Völkern eingewandert sind, haben ferner die Dichter der Eddalieder mit ihren Göttern und Helden in Verbindung gebracht, an sie geknüpft. So tritt uns das Märchen vom Menschenfresser in der Hym. entgegen, das vom überlisteten Zwerge bildet die Grundlage von Alv., das von der Goldmühle im Grottas. Vögel sind mit menschlicher Stimme begabt und künden die Zukunft (HHj.; Fm.) u. dgl. Wie diese Züge nach dem Norden gekommen sind, ob durch das orientalische Märchen oder durch südländische Dichtung, lässt sich nicht beweisen, wie es überhaupt noch gar nicht feststeht, dass sie eingewandert sein müssen. Auf alle Fälle haben die Dichter der Eddalieder mit einem reichen Material gearbeitet und haben dies so zu formen verstanden, dass aus den Gebilden nur der nordische Geist und nordisches Leben spricht, wie man beides zur Wikingerzeit und in den ersten Jahrhunderten nach der Besiedlung Islands antrifft. Zweifellos hat aber auch zu mehreren dichterischen Gebilden die Natur Norwegens und Islands beigetragen, die jene kühnen und trotzigen Gestalten veranlasste, wie wir sie ähnlich in der Dichtung der anderen skandinavischen Stämme nicht finden. Der Vafrlogi und die hinter ihr ruhende Jungfrau ist nur im Lande der Mitternachtssonne erklärlich, wie die Reifriesen nur im Gebiete der norwegischen und isländischen Hochgebirge.

A. Die Gedichte von Óðin.

§ 24. vǫluspá.[1] An der Spitze des cod. reg. steht die vielumstrittene *Vǫluspá*, die Weissagung der Seherin. In den Mund einer der Völve, wie sie in den letzten Jahrzehnten des Heidentums auf Island und Grönland im Leben und in der Poesie eine hervorragende Rolle spielen, wie sie uns in den Eddaliedern wiederholt entgegentreten, legt der Dichter seine Worte. Dem Riesengeschlechte hat sie angehört, wie die Völve in der Helreið Brynhildar; aus ihrem Höhlengrabe hat sie Óðinn als Totengott, als *valfaðr*, gerufen, wie er es in ähnlicher Weise in Baldrs draumar thut, wie Freyja die Hyndla, wie Svipdagr seine Mutter Gróa weckt, damit sie ihm das Göttergeschick künde. Der Bedeutung seines Stoffes gemäss lässt der Dichter sie vor der gesamten Menschheit Schweigen fordern, wie es die Skalden zu thun pflegten, wenn sie vor Fürsten ihre Gedichte vortrugen. Die Menschen sind gleichsam als Thingleute Óðins aufgefasst. Und nun beginnt sie von dem zu berichten, was sie aus grauer Urzeit weiss, um sich durch solche Kunde Óðin gegenüber als die vielkundige zu erweisen. Sie gedenkt der Zeiten, als noch der Urriese Ymir hauste, sie gedenkt der Schöpfung der Welt durch Burs Söhne, der Gestirne, des goldenen Zeitalters der Asen. Durch das Erscheinen der drei Jungfrauen aus Riesenheim ward dies gestört. Sie gedenkt der Schöpfung der Zwerge, der Menschen. Dann kommt die Völve auf die Weltesche Yggdrasil, an der jene Riesenmädchen ihre Heimat haben. Weiter erzählt sie, wie der erste Krieg in die Welt kam: Frevelnd vergehen sich die Götter an der Riesin Gullveig, die dann zu den Menschen geht und diese unter dem Namen Heiðr das Zauberhandwerk lehrt. So ist der Bruch zwischen den Göttern und den dämonischen Mächten da. Man beratschlagt, ob man für das Vergehen Sühne zahlen oder ob die Götter in ihrer Gesamtheit Tribut haben sollten, d. h. ob man die Riesen bekämpfen sollte. Man entscheidet sich für das letztere: Óðinn schleudert den Speer, es kommt zum Kampfe, die Burg der Asen wird gebrochen, und auf dem freien Felde ziehen die Götter den Kürzeren.[2] Die Sonne und Freyja werden den Riesen beim Friedensschluss gegeben; Eide besiegeln den Vertrag. Doch Þórr, der bei dem Kampf und Frieden

[1] Bergmann, *Poëmes Islandais* (Paris 1838). — Ders., *Weggewohnts Lied, der Odins Raben Orakelsang und der Seherin Voraussicht* (Strassb. 1875) — Cpb. I. 192 ff.; II. 621 ff. — Aars, *Lærer vore Forfædres Mythologi evige Straffe?* Tidsskr. f. Phil. og Pæd. I. 326 ff. — N. M. Petersen, *Bemærkninger om Versearten og Ordningen af Stroferne i V.* Ann. f. n. O. 1840/41. 52 ff. — Brynjolf Snorrason, *Nogle Bemærkninger om V.* ebd. 1847, 352 ff. — Weinhold, *Zur V.* ZfdA VI, 311 ff. — Dietrich, *Alter der V.* ZfdA VII, 304 ff. — Edzardi, Germ. XXIV, 46 ff. — Müllenhoff, DAK. V, 1 ff. — Hoffory, *Eddastudien* 17 ff. 73 ff. 119 ff. — Heusler, *Vǫlo spǫ, Die Weissagung der Seherin* (Berlin 1887). — Bang, *Vøluspaa og de Sibyllinske Orakler* (Christiania 1879; deutsch von J. C. Poestion, Wien 1880). — Rydberg, *Sibyllinerna och V.* (Undersökningar i Germ. Myth. II. 483 ff.); *Astrologien och Merlin* (ebenda 589 ff.). — Bugge, *Nogle Bemærkninger om Sibyllinerne och V.* Nord. Tidskr. 1881. — E. H. Meyer, *Völuspá* (Berlin 1889). — E. H. Meyer, *Die eddische Kosmogonie* (Freiburg 1891). — Niedner, *Bemerkungen zur V.* ZfdA XXXVI, 282 ff.; XLI, 32 ff. — Much, ZfdA XXXVII, 417 ff. — Wilken, *Zur Ordnung der V.* ZfdPhil XXX, 448 ff. — Ders., *Zur Erklärung der V.* Ebd. XXXIII, 289 ff. — Detter, *Die Völuspá*, hrsg. und erläutert. Wien 1899. — Björn Ólsen, *Um Kristnitökuna árið 1000.* Rkjv. 1900. S. 56 ff. — Verhältnis zur SnE: Mogk, PBB VII. 305 ff.

[2] Die allgemeine Deutung dieser Strophen (B. 21—24) auf den Vanenkrieg halte ich nicht für richtig. Die Heiðr-Gullveig ist von dieser Auffassung aus ebenso unverständlich, wie der Zusammenhang zwischen v. 24 und 25. In Str. 24 stehen die *vanir* einfach neben den *æsir* als Teil der *goð* wie Skm. 17, 3; 18, 3. Wird doch in Þrk. 15 auch Heimdallr in ein und derselben Halbstrophe Ase und Vane genannt. Str. 24, 5—8 will demnach sagen: «Die Burg der Asen war gebrochen, und nun tummelten sich die Götter auf dem Kampffelde».

nicht zugegen gewesen ist, achtet ihrer nicht; er holt die Entführten mit Gewalt zurück und bricht somit die Eide der Götter. Dieser Eidbruch ist die tragische Schuld, die den Götteruntergang veranlasst. — Hat sich bis hierher die Völve als die der Vorzeit Kundige erwiesen, die auch die Schuld der Götter kennt, so wendet sie sich jetzt zu den Geheimnissen Óðins, um sich durch die Offenbarung dieser als die Allwissende zu zeigen. Sie weiss Heimdalls Horn verborgen unter dem Baume, der aus Walvaters Pfande befeuchtet wird, und nun wirft sie zum erstenmale die Worte ein: «Seid Ihr nun überzeugt (von meiner Weisheit) oder wollt Ihr noch mehr wissen?» Aber sie hat nur angedeutet; sofort führt sie das Angedeutete aus: «du hast mir ja selbst auf deinem Gange ins Auge geschaut, was erprobst du mich da noch? In Mimirs Brunnen bargst du dein Auge und aus dem Pfande Walvaters trinkt Mimir jeden Morgen.» — Jetzt ist Óðinn von der Weisheit der Völve überzeugt und aus ihrem Berichte darf er schliessen, dass der Völve auch die Zukunft klar vor Augen liegt. Die folgende Strophe (29) bildet die Brücke zum 2. Teile, zur eigentlichen *spá*. Sie gehört nicht in den Mund der Seherin, sondern ist erzählend aufzufassen wie Vm. 5. «Da gab ihr Óðinn Ringe und Kleinode und erhielt dafür kluge Worte und die Weissagung der Geister, denn sie sah nun weit über Welt und Zeiten». Alles, was jetzt folgt, hängt mit dem Göttergeschick zusammen. Das Erscheinen der Walküren kündet den grossen Kampf. Baldrs Geschick besiegelt auch das der anderen Götter, obgleich der jugendliche Gott gerächt und der böse Loki gefesselt wird. In den folgenden Strophen schildert dann die Völve die Wohnstätten der Dämonen, die den Untergang der Götter und der Welt herbeiführen: das Reich der Riesen und Zwerge im Norden und das dunkle Reich der Hel, wo Mörder und Ehebrecher in reissenden Strömen waten, wo der Drache Niðhǫggr an den Toten nagt. Im Eisenwalde, heisst es dann weiter, zieht ein Riesenweib die Wolfsbrut auf, die die Sonne verschlingen wird. Und nun beginnt die Schilderung der letzten Tage vor dem grossen Kampfe: der Riese Eggther schlägt die Harfe, der Hahn Fjalarr ruft die Riesen, Gullinkambi die Einherjer in Óðins Halle, ein dritter Hahn die Bewohner der Hel zum Streite. Der Höllenhund Garmr bellt laut, der Fenriswolf zerreisst seine Fessel. Auf Erden herrscht unter den Menschen Krieg und Blutschande. Die Fluten toben, der alte Weltenbaum, die Esche Yggdrasils, bebt. Da holt der Wächter unter den Göttern, Heimdallr, sein Horn hervor und bläst laut, dass sein Schall bis zur Unterwelt dringt, während Óðinn mit Mimirs Haupte spricht, um sich bei ihm Rat zu holen. Bevor dann die Völve zur Schilderung des Kampfes selbst übergeht, versichert sie nochmals die Zuverlässigkeit ihrer Worte. — Die Scharen der Dämonen rücken heran: von Osten Hrymr mit den Riesen, die Miðgarðsschlange tobt, das Leichenschiff Naglfar wird flott. Von Norden kommt Loki mit seinem Geschlechte, der Hel und ihrem Gefolge und dem Fenriswolfe, von Süden her der Feuerriese Surtr mit dem Feuer. Die Schlacht beginnt: Óðinn fällt im Kampfe gegen den Fenriswolf, Freyr gegen Surt, Þórr gegen die Miðgarðsschlange. Wohl rächt Viðarr seines Vaters Óðin Tod an dem Wolfe, aber die Dämonen sind Herr des Schlachtfeldes: die Sonne wird schwarz, die Erde sinkt ins Meer, die Sterne fallen vom Himmel, die Flammen schlagen bis zum Himmelsgewölbe. — Die Welt und die Götter sind dahin. Aber die Völve sieht weiter in die Zeiten. Aus der Flut steigt eine neue Erde, die ungepflügt Ähren wachsen lässt. Und auch Asen kommen wieder: Baldr und Hǫðr und Hœnir u. a. Sie kommen wieder auf dem Iðavǫll zusammen, wo sie einst ihr goldnes Zeitalter verlebt haben. Dort,

in der neuen Welt, wohnen die Glücklichen im Saale Gimlé und geniessen da reines Glück. Dann schliesst die Seherin: Von oben kommt der Mächtige, der über alles herrscht, zum grossen Gericht; da kommt von unten der böse Drache geflogen, die glänzende Schlange von den Finsterbergen: es trägt in seinen Fittichen Niðhǫggr die Leichen und fliegt über das Feld. — Mit diesen Worten endet die Völve; sie ist mit ihrer Prophetie fertig, ihre Aufgabe ist erfüllt. Kurz schneidet sie ab. «Nun will ich versinken», sagt sie, ähnlich wie Hyndla zu Freyja: «*sofa lystir mik*», denn wenn die mythischen Völven ihre Aufgabe erfüllt haben, sinken sie wieder in ihren Todesschlaf (vgl. auch Hlr. 14, 8: *Seycstv, gygjarkyn!*).

§ 25. Die Vǫluspá ist unstreitig eines der grossartigsten Gedichte der altgermanischen Poesie. Ohne weiteren Eingang führt uns der Dichter mitten in die Lage, wo die Völve ihre Prophetie beginnt; ebenso schnell, ohne irgendwelche Reflection schliesst er das Ganze. Auch im Gedichte selbst folgt ein Bild, ein Ereignis schnell dem andern, oft scheinbar abgerissen, aber doch innerlich und logisch mit dem vorhergehenden verbunden. Vielfach sind die Thatsachen mehr angedeutet als ausgeführt. Nirgends fällt der Dichter aus dem Rahmen seines Themas. Die Sprache ist altertümlich und bilderreich, aber nirgends finden wir dunkle oder schwerverständliche Kenningar. Wohl hat das Gedicht sachliche Widersprüche (— so z. B. zwischen v. 28 und 46, wo der Mimirmythus verschieden dargestellt wird, oder wenn die Erde bald durch Feuer, bald durch Wasser untergehen soll —), allein diese erklären sich aus der Menge der Mythen über ein und denselben Gegenstand. Der Dichter kannte diese, wie er überhaupt in der mythologischen Poesie seiner Zeit ganz zu Hause war, und verarbeitete bald diesen, bald jenen Zug, je nachdem er ihn gebrauchte. Daneben sind von ihm unstreitig auch christliche Ideen verarbeitet worden, so sehr man sich auch von verschiedenen Seiten gegen diese verwahrt hat. Der Dichter ist ein Heide gewesen, das ist unleugbar, denn es spricht aus der Anlage des Gedichtes ein heidnischer Geist, wie er in dem letzten Jahrhundert des Heidentums im Norden herrschte, und E. H. Meyers Ansicht, dass das Gedicht auf christlichen Quellen fusse, dünkt mich ebenso verfehlt wie Bangs Hypothese, dass es Nachahmung alexandrinischer Sibyllenweissagung sei. Auf der anderen Seite vermag ich aber nicht so weit zu gehen, wie Müllenhoff, Finnur Jónsson u. a., die allen christlichen Einfluss für ausgeschlossen halten. Der Untergang der Welt sowohl als namentlich die Verjüngung und die Schlussstrophen vom grossen Gerichte, von dem allgewaltigen Herrscher und dem Erscheinen des bösen Niðhǫgg enthalten Züge, die ich nicht mit den heidnischen Anschauungen der Nordgermanen in Verbindung zu bringen vermag. Und lässt man das Gedicht um 950 entstanden, wie Hoffory mit grosser Wahrscheinlichkeit gezeigt hat, und Island mit Björn Olsen u. a. seine Heimat sein, so wird uns dieser christliche Einfluss auch ganz leicht verständlich. Der rege Verkehr der Isländer mit Kelten und Angelsachsen musste den heidnischen Nordgermanen manchen christlichen Gedanken, konnte ihnen manchen biblischen Bericht zuführen. Diese mischten sich gleichsam unbewusst in den Vorstellungskreis der Heiden. Dazu kam noch, dass durch den engen Verkehr der Isländer mit den christlichen Völkern der britischen Inseln zur Landnámatíd mancher schwankend wurde an der Macht der heimischen Götter und an dem Glauben an sie (vgl. Maurer, Bekehrung des norw. Stammes II, 238 ff.). Bei solcher Sachlage konnte ein denkender Geist — und dieser ist unstreitig der Dichter der Vǫluspá — auf die Frage kommen: Was ist wohl die Ursache des Rückganges der

Macht der alten Götter? Diese ist im ersten Teile des Gedichtes beantwortet. Ist aber Schuld vorhanden, so muss diese gesühnt werden, und diese Sühne ist der Götter Untergang. Aber nicht alle sind an dem frevelnden Wortbruch gleich schuld. Diese Schuldlosen werden wiederkommen und mit ihnen wird eine neue Welt erstehen, eine neue Zeit beginnen.

Bei dieser Auffassung des Gedichtes muss ich Müllenhoffs Dreiteilung verwerfen. Kommt doch durch diese schon die Bezeichnung *spá* nicht zur rechten Geltung. Dagegen halte ich mit ihm das Gedicht für ein einheitliches, wenn es auch nicht frei von Interpolationen ist. Nur darf man bei letzteren nicht so weit gehen, wie es Müllenhoff und im Anschluss an ihn besonders Niedner gethan haben, dass man Strophen streicht, weil aus ihnen christliche Ideen sprechen.

§ 26. Die Vǫluspá ist im cod. reg. und der Hauksbók (cod. AM. 4° 544) überliefert; jener Text ist der bessere, der der Hauksb. ist namentlich in der Mitte verwirrt. Gleichwohl gehen beide Texte aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine gemeinsame schriftliche Vorlage zurück, die dieselben Einschiebsel hatte, die auch der Verfasser der Gylfaginning aus seiner Vorlage kannte. Zu diesen Interpolationen rechne ich die Strophen, die das Dvergatal enthalten (v. 11—16); schwerlich gehören auch 17 und 18 dazu, nach denen die Burssöhne die Menschen schaffen. Lassen wir diese grosse Interpolation bei Seite, so tritt auch der erste Teil des Gedichtes zur eigentlichen Prophetie in ein richtiges Verhältnis.

§ 27. Baldrs draumar.[1] Das kleine Gedicht steht seinem Inhalt und seiner Anlage nach im engsten Zusammenhange mit der Vǫluspá, aus der es eine Episode behandelt. Es ist nur im cod. AM. 748 erhalten, wo es die gegebene Überschrift hat, während es in den Papierhss. *Vegtamskviða* genannt wird. Mit Ausnahme des Schlusses bietet das Gedicht keine Schwierigkeiten. Es ist eines der einfachsten Gedichte, das in Anlehnung an die Vǫluspá entstanden zu sein scheint: es sollte die Ergänzung zu einer Episode sein, die dort nur angedeutet wird. Der Eingang (v. 1, 1—4) ist aus der Þrymskviða (14, 1—4) entlehnt, während sich St. 11 in Vsp. 32. 33 wiederfindet.

Baldr ist von schweren Träumen geängstigt. Da macht sich Óðinn nach Niflhel auf und weckt hier die Völve aus ihrem Totenschlafe. *Vegtamr* 'der Weggewohnte' nennt er sich, Valtams Sohn, und fragt, für wen die Bänke in der Unterwelt bereitet seien. Da erfährt er denn, dass diese Vorbereitungen für Baldr, Óðins Sohn, getroffen sind. Er entlockt dann der Völve weiter, dass Hǫðr den Gott töten, Váli ihn rächen werde. An einer dunklen Frage, an der bisher alle Kritik gescheitert ist («Wer sind die Mädchen, die aus Wollust (oder Sehnsucht) weinen und hinauf nach dem Himmel ihre Halstücher werfen?»),[2] erkennt die Seherin den Gott, und nun endet das Gedicht mit gegenseitiger Schmähung. Mit gewisser Genugthuung ruft die Völve aus: «Reite heim, Óðinn, und rühme dich deines Erfolges! Niemand wird wieder so zu mir kommen: Loki ist los, er geht aus den Banden und die das Leben der Götter vernichtenden Mächte kommen». — Was bald eintreten wird, sieht die Völve im Geist schon als geschehen.

---

[1] Bergmann, *Weggewohnts Lied* u. s. w. S. 1 ff.

[2] Vgl. Wimmer, *Læsebog* S. 156; Bugge, *Studien* I. 263 ff.; Edzardi, Germ. XXVII. 330 ff.; Niedner, ZfdA. XXXI. 256; XLI. 309 ff.; Heusler, ZdVer. f. Volksk. XI. 125 ff.

§ 28. Das nur in späten Papierhss. überlieferte Gedicht *Forspjallsljóð* oder *Hrafnagaldr Óðins*[1] würde infolge des Inhalts hierher gehören, da es aufs engste mit Baldrs draumar zusammenhängt. Allein dieses ist unstreitig ein Machwerk aus der Renaissanceperiode des 17. Jahrhs., wie Bugge erwiesen hat (Norr. Fornkv. Fort. XLVI ff.).

§ 29. VAFÞRÚÐNISMÁL.[2] Die Vm. sind der Wettstreit Óðins mit dem Riesen Vafþrúðnir («der im Verwickeln Starke»). Durch das Gedicht geht ein didaktischer Zug, wie durch die Grímnismál. Denn nicht auf die Einkleidung hat der Dichter den Hauptwert gelegt, sondern auf die Strophen, in denen Gott und Riese die verschiedensten mythischen Dinge anführen. Das lehrt schon die Überschrift des cod. reg. *(Vafþruðnis mal)*. In drei Teile zerfällt das Gedicht: in die epische Einleitung, die Óðinsmál und die eigentlichen Vafþrúðnismál. Óðinn ist im Gespräch mit Frigg. Er fragt seine Gattin, was sie dazu meine, wenn er zu dem allweisen Vafþrúðnir gehe, um sich mit ihm in einen Wissensstreit einzulassen. Frigg warnt den Gott davor, aber gerade diese Warnung scheint den Gott zu reizen, denn er beschliesst jetzt, das Wagnis zu unternehmen. Mit den besten Wünschen von Frigg begleitet macht er sich auf den Weg (1—5). Nach Str. 6 ist Óðinn eingetreten in des Riesen Halle, begrüsst ihn und nennt sofort den Zweck seines Besuchs: er will des Wirtes Weisheit erproben. Wirsch fragt der Riese nach dem Namen des Fremden und versichert ihn des Unterganges, wenn sein Wissen nicht stichhalte. Jener nennt sich Gagnráðr («der des Erfolgs waltet»); weiten Wegs sei er gekommen und will sich nicht früher niederlassen, bevor ihn der Riese nicht erprobt habe. So giebt denn Óðinn vom Golf aus Antwort. Auf die Fragen Vafþrúðnirs giebt der Gott Auskunft, wie Skinfaxi den Tag, Hrímfaxi die Nacht ziehe, der Fluss Ifing das Heim der Riesen von dem der Götter trenne, dass auf der Ebene Vígríþ einst der letzte Kampf zwischen den Göttern und Surt stattfinde. — Óðinn hat sich weise gezeigt; der Riese fordert ihn auf, sich auf der Bank niederzulassen und nun seinerseits Fragen zu stellen: das Haupt soll dem genommen werden, der im Wettstreit unterliegt. — Mit v. 20 beginnen die eigentlichen Vafþrúðnismál. Óðinn fragt, der Riese antwortet. Dieser Teil zerfällt wieder in zwei inhaltlich wie formell von einander geschiedene Teile: im ersten sind Óðins Fragen genau numeriert — es sind zwölf —, im zweiten nicht, im ersten handelt es sich um Dinge, die die Einrichtung der Welt betreffen, im zweiten werden Dinge berührt, die auf die verjüngte Welt gehen; die Fragen spitzen sich dann zum Schlusse auf Óðins persönliches Geschick zu, bis der Riese aus der Frage des Gottes («Was sagte Óðinn seinem Sohne Baldr ins Ohr, als er auf den Holzstoss gebracht wurde?») erkennt, mit wem er es zu thun hat: mit Óðin, gegen dessen Weisheit niemand aufkommt. Aus dem Wechselgespräche erfahren wir nun, wie die Welt aus Ymirs Gliedern geschaffen ist, wie der Vater von Sonne und Mond, von Tag und Nacht, der des Sommers und des Winters heisst. Unstreitig haben wir in diesen Namen nichts anders als poetische Bilder, die nie in dem Glauben des Volks gelebt haben. Wir erfahren ferner, dass Bergelmir, der Ahnherr der Riesen, von Aurgelmir stamme, dass dieser aus dem Gift der Élivágar hervorgegangen, dass unter seinen Armen das älteste Riesengeschlecht entsprossen sei, dass Bergelmir allein von allen

---

[1] Bergmann, *Weggewohnts Lied* u. s. w. — Rupp, *Eddische Studien* 15 ff.

[2] Bergmann, *Poëmes islandais* 243 ff. — Müllenhoff, DAK. V. 237 ff. — Mogk, PBB VII. 314 ff. (Verhältnis zur SnE.).

Riesen errettet wurde, als vor Schöpfung der Welt das Riesengeschlecht durch die grosse Flut zu Grunde ging. Die weiteren Strophen berichten vom Ursprung der Winde, die von den Fittichen eines Riesen in Adlergestalt, des Hræsvelg, ausgehen, von dem vergeiselten Njǫrð, von dem Leben der Einherjer in Valhǫll. Selbst die Geheimnisse der Götter kennt der Riese, denn er ist, wie er triumphierend versichert, durch alle neun Welten gekommen, selbst hinab nach Niflheim. — Im zweiten Teile dieser Vafþrúðnismál lesen wir dann von dem Menschenpaare, das das Göttergeschick überlebt hat, von der schöneren Sonne in der neuen Welt. Es folgen zwei dunkle Strophen von drei Scharen Jungfrauen, Strophen, an denen bisher alle Erklärungsversuche gescheitert sind und die inhaltlich möglicherweise mit dem Schlusse von Baldrs draumar zusammenhängen. Nachdem der Riese noch die Götter der verjüngten Welt genannt und Óðinn erfahren, dass Aldafǫðr vom Fenriswolf verschlungen und von Viðar gerächt werde, thut der Gott jene Frage, die er allein beantworten kann und woran der Riese seinen Widerpart erkennt.

§ 30. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Vm. ein geschickt angelegtes Gedicht sind, das in vieler Beziehung inhaltlich die Vǫluspá ergänzt. Es ist daher von Müllenhoff die Ansicht ausgesprochen worden, es sei mit Rücksicht auf die Vǫluspá gedichtet und stehe zu ihr in der Auswahl des mythologischen Stoffes in Verhältnis. Die Vermutung ist sehr ansprechend, zumal die Einkleidung beider Gedichte eine gewisse Ähnlichkeit hat, denn in beiden Fällen will Óðinn mythische Dinge erfahren, und gerade die Ragnarøk, die den Mittelpunkt der Vǫluspá bildet, in den Vm. ganz bei Seite gelassen sind. Beweisen freilich lässt sich die Ansicht nicht. Dagegen scheint festzustehen, dass das Gedicht in derselben Zeit, in derselben Gegend entstanden ist, wie Vǫluspá, also ebenfalls auf Island und um die Mitte des 10. Jahrhs., wenn sich auch in unserem Gedichte direkt christlicher Einfluss, wie ihn die Vsp. zeigt, nicht nachweisen lässt.

§ 31. GRÍMNISMÁL.[1] In denselben Vorstellungskreis, dieselbe Zeit und Gegend, wie die Vm., versetzen uns auch die *Grímnismál.* Schon in der Form gleichen sich beide Gedichte: sie sind im Ljóðaháttr verfasst und geben schon dadurch gewisse Gewähr für ihren lehrhaften Charakter. Denn trotz der trefflichen epischen Einkleidung geht selbst durch die Grm., die Müllenhoff und Finnur Jónsson herzustellen versucht haben, ein didaktischer Zug: wie Óðinn-Grímnir den jungen Agnar, so will der Dichter seine Zuhörer über mythische Dinge unterrichten, die die Phantasie der Dichter in Anlehnung an die heimische Religion geschaffen hat. Denn es kann nicht genug betont werden, dass ein grosser Teil dieser mythischen Bilder, wie wir sie in Grm., Vm. und Vsp. finden, nicht lebendiger Volksglaube gewesen ist, sondern subjektive Dichtung, die sich nur mehr oder weniger an den Volksglauben angelehnt hat.

Die Grm. sind ein schönes Zeugnis dafür, wie die Óðinslieder entstanden sind und dass auch ihnen die gemischte Form von Prosa und Poesie nicht fehlte, sie zeigen, wie man Märchenstoffe an die Götter knüpfte und diese selbst die Menschen mythisch-poetische Weisheit lehren liess. Im nördlichen Norwegen und bei den angrenzenden Lappen erzählt man sich

[1] Bergmann, *Le message de Skirnis et les dits de Grimnir.* 1871. 224 ff. — Sijmons, Taalk. Bidr. II. 105 ff. — Schullerus, PBB XII. 271 ff. — Müllenhoff, DAK V. 159 ff. — Bugge, *Studien* I. 450 ff. (822 ff.). — Mogk, PBB VII. 310 ff. (Verhältnis zur SnE.).

noch heute ein Märchen von zwei Brüdern, die hinaus auf ein Eiland gefahren sind, wo Meerunholde wohnen. Hier lässt der eine der Brüder den anderen im Stich, um in der Heimat das volle Vatererbe zu erlangen, nachdem er angegeben, der Bruder sei draussen auf dem Meere umgekommen. Dies Märchen muss über ein Jahrtausend alt sein, denn die Isländer haben es schon bei der Besiedlung ihrer neuen Heimat gekannt und ein Skalde hat es zur Einkleidung unseres Liedes benutzt. In schlichter Prosa, wie Märchen erzählt zu werden pflegen, ist es hier erhalten. Diese so überlieferte Form des Märchens ist mit dem Gedichte entstanden und rührt vom Dichter her. König Hrauðungr, heisst es hier, hatte zwei Söhne, Agnar und Geirrøð. Diese rudern einst hinaus ins Meer zum Fischfang und kommen zu einem Bonden und dessen Frau, bei denen sie während des Winters bleiben. Die Frau nimmt sich besonders des Agnar, der Mann dagegen des Geirrøð an. Im folgenden Frühjahr segeln die Brüder heim. Als sie aber am Strand der Heimat anlangen, springt Geirrøðr aus dem Boote und stösst dieses mit seinem Bruder in die Wellen zurück, damit er sich allein der Herrschaft seines Vaters bemächtigen könne, die er denn auch alsbald antritt. Soweit das Märchen. Indem nun der Dichter etwas ungeschickt für den Bonden auf dem Eiland Óðin, für dessen Frau die Frigg einsetzt, bahnt er sich den Weg zum Mythus und zur Dichtung. Óðinn und Frigg, heisst es in der Einkleidung weiter, sassen auf Hliðskjálf; Óðinn rühmt sich seines Zöglings Geirrøð, der als König herrsche, während Friggs Zögling Agnarr mit einem Riesenweibe Kinder zeuge. Daraufhin wirft Frigg Geirrøð Ungastlichkeit vor. Óðinn nennt solchen Vorwurf eine Lüge; er will sich selbst aufmachen, um die Wahrheit zu erfahren. Durch ihre Dienerin Fulla warnt Frigg Geirrøð vor dem Fremden, der da kommen werde und vor dem die Hunde zurückwichen. Als Grímnir, d. i. 'Verkappter', erscheint Óðinn in Geirrøðs Halle. Infolge jener Warnung lässt ihn der König fesseln und zwischen zwei Feuer setzen und dort acht Tage lang harren. Nur Geirrøðs zehnjähriger Sohn Agnarr erbarmt sich des Fremden und reicht ihm das Horn. Und nun beginnt das Lied. Óðinn bedankt sich bei Agnar und offenbart ihm eine Menge mythischer Dinge. Was diese Belehrung als Gegengabe für den Liebesdienst will, ist aus der Form, in der unser Lied erhalten ist, nicht recht ersichtlich. Ich muss daher Finnur Jónsson beipflichten, dass nur die Strophen zu dem ursprünglichen Gedichte gehören, die auf Óðins Person mehr oder weniger Bezug haben: durch sie will sich Óðinn-Grímnir dem jungen Agnar in seiner vollen Macht zu erkennen geben, ja vielleicht will er auch, wie Finnur Jónsson annimmt, dem König andeuten, wer der Fremde ist, den er in seiner Halle foltert. Denn dass unser Gedicht Interpolationen hat, unterliegt keinem Zweifel. Nur vermag ich in der Annahme solcher nicht so weit zu gehen, wie Finnur Jónsson; man muss zu retten suchen, was zu retten ist. Demnach gehörten wahrscheinlich zu den ursprünglichen Grm.: Str. 1—3: Begrüssung Agnars, v. 4—5: Óðinn schildert das Reich, über das er herrscht. Hier liegen Þrúðheimr, Thors Wohnsitz, Ýdalir, wo Ullr, Alfheimr, wo Freyr haust; hier liegen auch Baldrs Halle Breiðablik, Heimdalls Ausguck Himinbjǫrg, Freyjas Saal Folkvangr, Forsetis glänzender Saal Glitnir, Njǫrðs Heim Nóatún, Viðars Waldgehege Viði (v. 12—17). Durch Schreiberungeschick sind diese Sitze der Götter von einander gerissen

[1] Asbjørnsen, *Norske Huldre-Eventyr* 1870. 343 ff. 337 ff. Friis, *Lappiske Eventyr og Folkesagn*. 23 ff. (Poestion, *Lappländ. Märchen* 30 ff.).

und mit Zahlen versehen. Erst nach ihrer Erwähnung kann Óðinn-Grímnir auf die Stätten seiner Thätigkeit kommen, auf Søkkvabekk, wo er mit Sága die goldene Schale leert, auf Valhǫll in Glaðsheim, wo er mit seinen Helden, den Einherjern, verkehrt, die Burg, an deren westlichem Thore der Wolf hängt, über den der Adler seine Fittiche ausbreitet (v. 7—11). Die Valhǫll führt zur Nahrung der Einherjer, zu Óðins Wölfen und Raben, zu dem Fluss, der die Burg umfliesst, zu der äusseren Pforte, die Valhǫlls Gefilde nach aussen abschliesst, zu den fünfhundert Thoren der inneren Ummauerung (v. 18—23). In der Nähe von Valhǫll wächst der Baum Læraðr, in dessen Gezweig die metspendende Ziege Heiðrún, in dem der Hirsch Eikþyrnir weidet v. 25—26. Valkyrjen bringen den Einherjern das Horn, dessen Trank der Ziege Euter entquollen ist v. 36. Jetzt kommt Óðinn mit v. 42 wieder auf seine gegenwärtige Lage, indem er denjenigen aller Götter Huld versichert, welcher ihn aus dieser befreie. Darauf giebt er sich zu erkennen: er nennt die Namen, unter denen er auf der Welt gewandelt und ruft dem Geirrøð zu, dass er seine und aller Einherjer Huld verscherzt habe. Zugleich weissagt er dem König das nahe Ende und offenbart ihm am Schlusse: Óðinn steht vor dir, er ist es, den du peinigest v. 45—54. Hiermit schliesst das Gedicht. Prosa berichtet, wie nach den letzten Worten Geirrøðr schleunigst von seinem Sitze aufgestanden sei, um Grímnir aus seiner Lage zu befreien. Aber das Schwert, das er auf den Knieen gehabt, ward sein Verderben: er fiel in dasselbe und starb alsbald. Sein Sohn Agnarr aber ward an seiner Statt König.

§ 32. In dieses vollständig abgerundete Gedicht sind mancherlei Strophen interpoliert, die sich aber bald als späteren Zuwachs erkennen lassen (v. 6; 12; 24; 27—35; 37—39; 40—41; 43—44.). Auch diese behandeln mythologische Dinge, wie die Sitze Valaskjálf, Þrymheim, Bilskirnir, die Weltenströme, die Esche Yggdrasils mit den an ihr nagenden Geschöpfen, die Sonnenrosse, den Sonnenschild, die Sonnenwölfe, die Erschaffung der Welt aus Ymir, die besten Dinge der Welt. Mit allen diesen Interpolationen, die z. T. auf verloren gegangene Lieder zurückgehen, hat der Verfasser der Gylfaginning bereits die Grm. gekannt und benutzt; denn ihm ist ja dieses Gedicht neben der Vǫluspá und den Vafþrúðnismál die Hauptquelle seiner systematischen Mythologie gewesen. Daher hat Müllenhoff die ansprechende Ansicht geäussert, dass diese drei Gedichte einmal ein besonderes Liederbuch ausgemacht hätten. Mag dem sein, wie es wolle, auf alle Fälle gehören die drei Lieder derselben Heimat und Zeit an, denn aus ihnen spricht der gleiche Geist, sprechen die gleichen mythischen Anschauungen.

§ 33. Hávamál.[1] Als Gegenstück zu jenen drei Liedern steht im cod. reg. die Liedersammlung der Hávamál, der Sprüche des Hohen oder des Einäugigen, wie Detter den Namen Óðins »*Hárr*« gedeutet hat.[2] Der Sammler hat nicht weniger als sechs Lieder zu einem Ganzen vereint und diese Gedichte, die zum grössten Teil Lebensregeln und Lebensweisheit

---

[1] Bergmann, *Des Hehren Sprüche und altnord. Sprüche, Priameln und Runenlehren.* Strassb. 1877. — Dietrich, *Zu Hm.* ZfdA. III. 383 ff. — Hazelius, *Inledning till Hm. eller Odens sång.* Uppsala 1860. — Fritzner, *þing eða þjóðamál* (Hm. 114) Ark. f. n. Fil. I. 22 ff. — Eiríkr Magnússon, *Om Hm. verses 2 and 3.* Repr. from the Proceedings of the Cambr. Philol. Society 1884. no. 9, und 1887. 1 ff. — Eiríkr Magnússon, *Hm. 133.* Ark. f. n. Fil. XV. 319 f. — Müllenhoff, DAK. V. 250 ff.; Mogk, ZfdPhil. XVII. 293 ff.; 366 ff. — Bugge, *Studien* 362 ff. (388 ff.) u. a. O. — Kauffmann, PBB XV. 195 ff. — Eiríkr Magnússon, *Odins Horse Yggdrasill* S. 17 ff. (*Óðins Hestr* S. 16 ff.). — Niedner, *Zur Liederedda* 1 ff. — Nilsson, *Loddfafnismál.* Minneapolis 1898.

[2] PBB XVIII. 202 f.

enthalten, in ihrer Gesamtheit Óðin in den Mund gelegt. Indem er dies aber thut, fasst er die sechs Lieder als Einheit auf und giebt infolgedessen nach Finnur Jónssons ansprechender Ansicht dem Ganzen in Str. 164 einen Abschluss, worin er in Form und Sprache seiner Vorlage den Nutzen der Óðinssprüche hervorhebt und diese seinen Lesern ans Herz legt.

§ 34. Die Hm. enthalten Stücke, die vielleicht zu dem ältesten gehören, das wir in altnordischer Dichtung besitzen. Die vielen Interpolationen, die namentlich das erste Gedicht, das Spruchgedicht, hat, zeigen, dass die alten Norweger und Isländer eine Menge güter Lebensregeln besassen, die nicht nur gestabt, sondern auch in Vísur gebracht waren. Gingen nun solche Strophen von Mund zu Mund, so war es leicht möglich, dass ein Aufzeichner seiner Vorlage neue hinzufügte, die er im Gedächtnis hatte und die seiner Ansicht nach zu seiner Niederschrift passten. Daraus erklären sich die vielen und die mehrfachen Interpolationen der Hm., denn wiederholt sind ein oder mehrere Strophen in eine andere Reihe eingeschoben, die sich als späterer Zusatz zu erkennen giebt. Auf der anderen Seite muss man aber auch gerade bei Spruchgedichten mit der Annahme von Interpolationen höchst vorsichtig sein: Gedankensprünge, denen wir von unserem Standpunkte aus nicht nachkommen, können den Dichter ebenso von einer streng logischen Bahn abgelenkt haben, wie man es bei dem Überarbeiter oder Aufzeichner voraussetzen muss. So fein daher die Analyse der Hm. von Müllenhoff, dem wir auch über dies Gedicht das Beste verdanken, das wir besitzen, in den meisten Punkten ist, so vermag ich doch manche seiner Ausscheidungen nicht gut zu heissen.

Die ersten drei Lieder bilden das Spruchgedicht (I) und die beiden Óðinsbeispiele (II. III). Sie stehen in logischer Verbindung zueinander, indem II und III Beispiele zu I aus Óðins eigener Erfahrung bringen, auf die in v. 13 u. 14 bereits angespielt wird. Es ist daher die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass diese drei Teile einst ein zusammenhängendes Ganzes ausgemacht haben, wie vor Müllenhoff allgemein angenommen wurde, dass der Dichter des Spruchgedichtes es gewesen ist, der bereits die beiden Óðinsbeispiele an sein Gedicht geknüpft hat. Ob in diesem Falle beide Beispiele bereits früher in poetischer Form vorhanden gewesen sind, lässt sich nicht entscheiden.

§ 35. Das Spruchgedicht mit den beiden Óðinsbeispielen wird Óðin als dem *fimbulþul*, dem Hauptlehrer, in den Mund gelegt. Er spricht selbst wiederholt in erster Person (v. 13. 14. 49). Óðinn ist der Vielgewanderte, der Gangleri, Váfuðr, infolgedessen ist er auch der Vielerfahrene, der Fjǫlsviðr. Als vielerfahrener Wanderer tritt er in unserem Gedichte auf und lehrt die Menschen, wie sie sich in erster Linie auf den Reisen, beim Essen, beim Gespräch, in Bezug auf Gastfreundschaft benehmen sollen. Daran knüpft er gute Regeln über das Verhalten der Menschen zueinander überhaupt. Es spricht eine gesunde Lebensauffassung und ein tiefer sittlicher Ernst aus den Lehren des Dichters, reiche Erfahrung und vor allem echt germanisches Selbstbewusstsein: Traue niemand, bevor du ihn nicht erprobt hast; prahle nicht mit deiner Weisheit; sei mässig in Essen und Trinken; sei gastfrei; auch mit Geschenken geize nicht; sei ein Freund dem Freunde, ein Feind dem Feinde; baue nicht auf Reichtum; das Beste ist ein guter Name: er stirbt nimmer (v. 1—80). Während aus diesen Strophen durchweg die ernstesten Lebensanschauungen sprechen, sitzt in den Gedichten II und III dem

Dichter der Schalk im Nacken. Mit v. 84 kommt er auf die Liebe und auf die Unbeständigkeit des Weibes, die schon mancher Mann erfahren habe (84. 90—94). Und nun lässt er Óðin erzählen, wie ihn einst Billings Tochter betrogen, die ihn zum Stelldichein gerufen, in deren Bette er aber statt des Mädchens eine Hündin vorgefunden hätte (v. 95—101). Mit v. 103 wird das zweite Óðinsbeispiel eingeleitet: Klugheit ist zu allem nütze. Und dann erzählt Óðinn, wie er durch solche Klugheit Suttung um den Dichtermet betrogen habe, indem er sich zu seiner Tochter Gunnlǫð geschlichen, bei ihr geruht und von ihr den Met erhalten habe (v. 104—110).

§ 36. Mit v. 111 beginnt ein ganz neuer Abschnitt, der wiederum in drei Teile zerfällt: die *Loddfáfnismál* (IV), das *Rúnatal* (V) und das *Ljóðatal* (VI). Das Verhältnis dieser Teile zueinander bietet die mannigfachsten Schwierigkeiten und hat Veranlassung zu vielfachen Auseinandersetzungen gegeben. Meiner Auffassung nach hat diese der Sammler aufs engste untereinander verbunden. Dieser Auffassung braucht die Initiale der v. 138 in der Hs. nicht zu widersprechen (Heusler, AfdA XXIV. 38): sie führt nur den neuen Abschnitt ein, wie z. B. in Vm. (cod. reg. Facs. Ausg. S. 15), und deutet zugleich an, dass allerdings die drei Gedichte verschiedene Verfasser gehabt haben. Traut man nun dem Sammler die Schlussstrophe der ganzen Sammlung (v. 164) zu, so sind wir auch berechtigt, ihm die Eingangsstrophe von Loddfáfnismál zuzuschreiben, und die anstössige Interpunktion hinter Vers 2 wird uns erklärlich. Die Vísa soll den ganzen folgenden Teil der Sammlung einleiten: die *manna* (gen. obj.) *tal* gehen auf die Loddfáfnismál, die *rúnar* auf das Rúnatal, die *ráð* endlich auf das Ljóðatal. Nun hat auch der scheinbar triviale Rat v. 112 nichts Anstössiges mehr.

§ 37. Nach dem Plane des Sammlers hat der Þulr Loddfáfnir seine Ratschläge am Urðarbrunnen erlauscht; Óðinn selbst soll sie ihm hier mitgeteilt haben. Ursprünglich sind aber die Loddfáfnismál ein Lehrgedicht, in dem ein Dichter wohl einem angenommenen Loddfáfnir gute Lebensregeln erteilt, die sich inhaltlich mehrfach mit denen des Spruchgedichtes decken (v. 112—137). Doch zeigt der Dichter lange nicht die Tiefe der Lebensauffassung und den Ernst, wie der jenes Gedichtes. Er ist an fremdem Hofe oft eingekehrt und in Lebens- und Liebesgenuss ist sein Haar ergraut. Die Erfahrung lässt ihn vor den Frauen warnen, vor falschen Freunden, vor schlechten Menschen; Erfahrung lässt ihn zur Ehrlichkeit, zur Gastfreundschaft, zur Ehrfurcht vor dem Alter auffordern. Mit dem Rat, wie der Rausch gebannt werden könne, schliesst das Gedicht, und ohne irgendwelche Vermittlung springt der Sammler auf die Gewinnung der Runen (v. 138—41). Óðinn tritt auch hier sprechend auf. Der Windgott erzählt, wie er in seiner Jugend neun Nächte im Weltenbaume gehangen, mit dem Speere verwundet, er sich selbst geopfert, und wie er da niedergespäht und die Runen gehoben und von Mimir gelernt und den Dichtermet geschöpft habe, bis er zu dem wurde, was er jetzt vor der Welt ist: das weiseste aller Wesen. Nun sollten wir das eigentliche Rúnatal erwarten, in dem Óðinn den Loddfáfnir den Gebrauch der Runen lehrt. Allein von diesem ist nichts übrig, als ein ganz klägliches Fragment (v. 142—43); zwei Vísur über Götterverehrung haben sich an seine Stelle eingenistet (v. 144—45).

§ 38. Die eingeschnitzten Runen sind die Zeichen, mit denen der Zauber bewirkt wird; neben diesen steht aber das Zauberlied *(ljóð)*, durch das die Geister gerufen werden, die den Zauber ausführen. Daher ist Runenkenntnis ohne Wissen der Zauberlieder nur eine halbe Kunst, und

so lehrt denn Óðinn-Hár den Loddfáfnir im Ljóðatal v. 146—163 auch noch die Zaubersprüche, die Krankheiten vertreiben, Schwerter stumpf machen, Fesseln zersprengen, Unglück bringen, Wind und Wasser beruhigen, Liebeslust erregen u. a. Leider erfahren wir nur, dass es für alle diese Dinge ein Sprüchlein giebt, den Inhalt der Zaubersprüche selbst lernen wir nicht kennen. — Noch einmal wird dann Loddfáfnir in v. 162 angesprochen. Allein auch diese Strophe scheint vom Sammler herzurühren, der durch sie nochmals darauf hinweist, an wen seinem Plane nach der ganze zweite Teil der Hávamál gerichtet ist.

Eine Sammlung wie die Hm. mit ihren vielen Interpolationen hat natürlich weder sprachlich einen einheitlichen Charakter, noch können die einzelnen Teile in gleicher Gegend, in gleicher Zeit entstanden sein. Bei ihr zeigt sich der Gegensatz zwischen jung und alt oft trefflich. Denn einzelne Teile gehören unstreitig mit zu der ältesten nordischen Poesie und haben in Norwegen ihre Heimat, während andere erst ziemlich spät auf Island gedichtet sind. Finden sich doch einige Strophen in den Hugsvinnsmál wieder, dessen Verfasser sich ganz an seine Vorlage, die Disticha des Cato, gehalten hat und die demnach keine heidnisch-germanische, sondern mittelalterliche Lebensweisheit enthalten.

B. Die Þórslieder.

§ 39. Alle Óðinsgedichte sind mehr oder weniger didaktischer Natur. Óðinn ist der Gott der Weisheit, alles höheren Wissens. Dies tritt in allen Liedern, in denen er eine Rolle spielt, hervor. Von Haus ist er natürlich nur Gott des Zaubers und der Zauberlieder; erst im Laufe der Zeit ist er zum Gotte der Lebensweisheit und noch später zum Herrn alles höheren Wissens, vor allem der mythologischen Weisheit geworden. Diese verschiedenen Entwicklungsstufen finden wir auch in der Literatur: die Gedichte, in denen der Dichter Óðin Kenntnisse übernatürlicher Dinge in den Mund legt, sind unstreitig die jüngsten Óðinsgedichte. Auch in der Form stehen die eigentlichen Óðinsgedichte zusammen. Ihrem Inhalte gemäss sind sie schon durch ihre Überschriften als *mál* bezeichnet. Die Strophe ist die des Lehrgedichtes, der Ljóðaháttr. Anders bei den Þorsliedern. Die älteren Þorsgedichte haben rein epischen Charakter; es wird von den Thaten Þórs erzählt. Daher erscheinen sie als *kviða* und dementsprechend auch in der Kviðaháttstrophe. Þórr ist der Gott der That, der ungefügen Kraft, der Gott mit dem Hammer, der das übermütige Geschlecht der Riesen bestraft, wenn es den Göttern gegenüber anmassend auftritt. In dieser Thätigkeit ist die Gottheit typisch geworden. Auch in ihrem Charakter ist sie sich immer gleich: Þórr ist in der Dichtung durchweg schnell aufbrausend, jähzornig; er fragt nicht viel nach den Folgen seiner That, der Augenblick bestimmt ihn; auf der anderen Seite lässt er sich aber auch leicht besänftigen und ist dann gutmütig, hülfreich. Diesem typischen Charakter entsprechend erscheint er in der ersten Manneskraft, mehr Jüngling als Mann. Als Feind der dämonischen Mächte ist er der Liebling der Menschen und daher von den Dichtern vielfach besungen worden. Denn wir besitzen von keinem Gotte so viel Lieder und Liederfragmente und Erzählungen, die auf verlorene Gedichte zurückgehen, wie gerade von Þór; sie bergen unstreitig das Älteste, was wir von altnordischer Götterdichtung besitzen; sie haben ihre Heimat z. T. in Norwegen, sind aber auch auf Island weiter gepflegt worden. So steht Þórr in verschiedener Beziehung im schroffen

Gegensatze zu Óðin, dem listigen, verschlagenen Gotte, der mehr durch geheime Künste, durch den Zauber und durch List sein Vorhaben ausführt, dem bejahrten, grauhaarigen Wanderer, der sich gern in Liebeshändel einlässt, der aber auch Freude am Kampf hat und Krieg unter den Menschen erregt. Diesen Gegensatz der beiden Gottheiten hat ein Skalde in einem inhaltlich trefflichen, formell aber geradezu rätselhaften Gedichte zum Ausdruck gebracht, in den Hárbarðsljóð, die die Verbindung zwischen den Óðins- und Þórsliedern bilden.

§ 40. Hárbarðsljóð.[1] Der Gegensatz, wie der Volksglaube die beiden wichtigsten Gestalten des nordischen Heidentums auffasste, musste einen Dichter reizen, die Gottheiten einmal einander gegenüber zu stellen und sich ihrer Thaten rühmen zu lassen. Die alte Freude der Isländer am Männerstreite *(mannjafnaðr)* kommt in den *Hárbarðsljóð* in mythischer Form zum Ausdruck. Wie Óðinn auf seinen Fahrten und bei seinen Wettstreiten unter angenommenem Namen auftritt, so auch hier. *Hárbarðr* 'Graubart' nennt er sich, und als Ferge tritt er uns entgegen, wie im Sinfjǫtlalok. Denn dass unter Hárbarðr Loki zu verstehen sei, wie Bergmann, Vigfússon u. a. annehmen, ist durchaus unwahrscheinlich und vollauf widerlegt. An einem Sunde waltet dieser Hárbarðr seines Amtes. Da erscheint auf der andern Seite des Wassers Þórr, barfuss, in kurzen Hosen, auf dem Rücken einen Korb mit Nahrung tragend, das echte Bild eines nordischen Bauern. Er kommt von seiner Ostfahrt und verlangt vom Fergen, über den Sund gesetzt zu werden, indem er diesem zum Lohne Kost aus seinem Reisesacke verspricht. Hárbarðr zeigt keine Lust, ihn überzusetzen. Um Þórs Drang nach der Überfahrt zu erhöhen, ruft er ihm zu, dass seine Mutter gestorben sei und dass er infolge dessen die Überfahrt um so schneller nötig habe. Man erkennt gleich aus diesen Worten die Absicht des Dichters: er lässt seinen Hárbarð den Þór reizen, damit die Spannung zwischen diesem und dem Fergen um so grösser werde. Vergrössert wird diese dann noch, indem Hárbarðr den Þór unter das liederliche Volk und Diebsgesindel wirft. Doch Þórr hat Eile; er beachtet zunächst die Schmähungen nicht, sondern nennt seinen Namen und sein ganzes Geschlecht. Auf seine Frage nach Namen und Stand des Fergen giebt ihm dieser nur kurze Antwort: er heisse Hárbarðr und habe vor ihm keine Furcht. Da droht denn Þórr, die höhnenden Worte zu bestrafen, aber er ist in dieser Lage machtlos. Und nun kommt es zu dem Zankgespräche *(senna)*, das nicht besonders geschickt von dem Dichter eingeleitet wird. Jeder der Zankenden rühmt sich seiner Thaten: Þórr seines Kampfes mit Hrungnir, mit Þjazi, mit den Riesenweibern, mit Svárangs Söhnen, mit den Berserkerfrauen auf Hlésey, Hárbarðr dagegen, wie er die Mädchen auf Algrœn überlistet, wie er die Nachtreiterinnen verführt, wie er in Valland Krieg erregt, wie er die Riesentochter im Osten (wohl die Gunnlǫð) beschwatzt hat. Schon in diesem Streitgespräch zeigt sich Hárbarðr als Meister des Hohnes und im Worte Þór weit überlegen, so dass ihn letzterer fragt, woher er solchen Hohn schöpfe. Als ihm der Gott darauf mit seinem Hammer droht, äussert der Ferge, den habe er nötiger für den, der mit seinem Weibe Sif buhle. Solche Nachricht lässt Þórr

[1] v. Liliencron, *Das Hrbl.* ZfdA. X. 180 ff. — Bergmann, *Das Graubartslied. Lokis Spottreden auf Thôr.* Leipzig 1872. — Sander, *Harbardssången jämte Grundtexten till Völuspá.* Stockholm 1891. — Niedner, *Das Hrbl.* ZfdA. XXXI. 217 ff. — Ders., *Zur Liederedda* S. 10 ff. (vgl. Heusler, AfdA. XXIV. 40 ff.). — Finnur Jónsson, *Hrbl.* Aarb. 1888, 139 ff. — Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv* I. 190 ff.

wieder einlenken: nochmals fordert er den Fergen auf, ihn überzusetzen, ja er bittet ihn darum. Allein dieser lehnt die Bitte ab; er zeigt ihm aber den Weg, wie er zu Lande nach Ásaheim gelangen könne. Mit der Drohung, dem Fergen gelegentlich die Zurückweisung der Überfahrt zu vergelten, verlässt Þórr die Stätte des Zankes.

§ 41. Die Hrbl. sind ein ganz eigentümliches Gedicht. Sie stehen in ihrer Formlosigkeit unter allen Eddaliedern einzig da. Der Málaháttr, die Form der bei weitem meisten Strophen, mischt sich mit Strophen im Ljóðahátt, kurze Prosasätze schieben sich zuweilen zwischen die Vísur. Dazu findet sich in dem Gedichte wiederholt der angehängte Artikel, den kein anderes der Eddalieder in der Sammlung des cod. reg. kennt. Man hat daher versucht, das Gedicht zu säubern, den suffigierten Artikel zu tilgen, die Ljóðahláttstrophen als Interpolationen zu erklären. Am radikalsten ist in dieser Beziehung Finnur Jónsson gewesen; aber die Schwierigkeiten, die sich an das Gedicht knüpfen, hat er durch diesen Reinigungsversuch keineswegs gehoben. In der Weise mit der Überlieferung zu verfahren, wie es Jónsson bei den Hrbl. gethan, ist unstatthaft. Dass Einschübe in unserem Gedicht vorliegen, ist mehr als wahrscheinlich, allein unmöglich können sie so umfangreich gewesen sein, wie vielfach angenommen wird. Man sollte doch mit der Thatsache rechnen, dass es auch im Altertum gute und schlechte Dichter gegeben hat. Warum muss jedes Gedicht durchaus formenvollendet und inhaltlich ganz folgerichtig sein? Ein trefflicher Psychologe, aber ein schlechter Dichter, der sich leicht über die Form hinweg setzt, dünkt mich der Verfasser der Hrbl. Ihm kam es auf den Inhalt an, die Form war ihm Nebensache. Daraus erklärt sich auch der unbeholfene Übergang zur Senna, der etwas abgerissene Schluss.

§ 42. Was das Alter und die Heimat des Liedes betrifft, so halte ich es für eines der jüngeren eddischer Dichtung, das erst in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhs. auf Island entstanden ist, dessen Verfasser eine grosse Anzahl Þórs- und Óðinsmythen gekannt und verwertet hat. Aus dem jungen Alter erklären sich nicht nur vielfach die Formen, sondern auch abstrakte Namenbildungen wie *Hildólfr, Ráðsey, Algræn* u. a. Ist das Gedicht aber erst in dieser Zeit und auf Island entstanden, so können die beiden streitenden Götter nicht die Vertreter des Jarl- und Bauernstandes, von denen jener Óðin, dieser Þór verehrte, gewesen sein, noch kann der Dichter, wie Keyser annahm, den Vikingsstand durch Óðin-Hárbarð über den Bauernstand haben triumphieren lassen. Wir haben vielmehr einen mannjafnað, einen Streit über den Vorzug des einen oder anderen Mannes, wie ihn die Isländer so oft zu ihrem Zeitvertreib vornahmen. Dass man aber die Götter zum Gegenstand solches mannjafnað machte, zeigt, dass der alte Glaube in Verfall geraten war, und so kommt man auch von dieser Seite zu jenem Zeitpunkt, in dem ich das Gedicht gesetzt habe, und nach Island, wo der alte heidnische Glaube mehr unterwühlt war, als in Norwegen.

§ 43. ÞRYMSKVIÐA.[1] Wie uns die Eddalieder vorliegen, ist die Þrk., das Lied von Þrym, d. h. dem Lärmer, das schönste und vollendetste sowohl in der Form wie in der Bearbeitung des Stoffes und Zeichnung der Charaktere. Die scharfe Richtung, die der Dichter der Handlung gegeben,

[1] Bergmann, *Allweises Sprüche, Thrymssagelied, Hymissagelied und Lokis Wettstreit.* Strassburg 1878. S. 79 ff. — Sijmons, *Þrk.* Taalkundige Bijdragen II. 302 ff. — Niedner, *Bemerkungen zur Þrk.* ZfdA. XXXVI. 278 ff.

hat Interpolationen fern gehalten und Ausstösse von Strophen verhindert, und so hat sich das Gedicht jahrhundertelang in mündlicher Überlieferung gut erhalten, obgleich es eines der ältesten Eddalieder ist, wie selbst Jessen einräumt. Es muss um 900 gedichtet sein, ob in Norwegen oder auf Island, lässt sich schwer entscheiden. Ist letzteres der Fall, was mich das Wahrscheinlichere dünkt, so muss ein älteres norwegisches Lied gleichen Inhalts das Vorbild gewesen sein. Wir besitzen nämlich dänische, schwedische und Fragmente norwegischer Lieder aus dem 16. und 17. Jahrh., die denselben Stoff in nur wenig abweichender Form erhalten haben.[1] Es ist wahrscheinlich, dass von diesen das schwedische und dänische auf das norwegische Volkslied zurückgehen, dies aber aus derselben Quelle geschöpft hat, wie die Þrk. Scheint doch in Norwegen die Mythe von der Heimholung des Hammers ein besonders beliebter Stoff zum Lied und zur Sage gewesen zu sein, da er auch noch in den Volkssagen fortlebt.[2] Auch auf Island hat das Lied lange fortgelebt, denn als man Jahrhunderte später die alten Stoffe in Rímur umwandelte, da benutzte man auch den der Þrk., und so entstanden die *Þrymlur*, die Rímur von Þrym (um 1400).[3]

Þórr erwacht einst; da vermisst er seinen Hammer. Er fährt in Zorn, aber das nützt nichts. Nun wendet er sich an Loki und teilt ihm seinen Verlust mit. Auf seinen Rat jedenfalls gehen beide Asen zur Freyja, leihen ihr Federgewand, und in diesem fliegt Loki nach Riesenheim. Als er hier ankam, sass der alte Þrymr auf dem Hügel und strählte seinen Rossen die Mähne. Auf seine Frage erfährt Loki von ihm, dass er Þórs Hammer besitze und acht Rasten unter der Erde verborgen habe. Nur wenn ihm Freyja als Gattin werde, wolle er ihn herausgeben. Unterdessen kann es Þórr kaum erwarten, bis Loki zurückkommt. Er ist ihm entgegengegangen und fragt ihn, wie dieser noch im Fluge ist, nach seinem Erfolge. Sofort geht man zur Freyja und bringt ihr die Kunde. Doch diese ist ausser sich und will sich nimmer nach Jötunheim vermählen lassen. Die Situation hat ihren Höhepunkt erreicht: die Götter brauchen den Hammer, denn durch ihn kann Þórr sie allein schirmen; erhalten sie ihn nicht zurück, so ist ihre Macht dahin. Sie kommen deshalb zu gemeinsamer Beratung zusammen. Hier findet Heimdallr den Ausweg: Þórr soll in Frauengewand gehüllt und mit dem Brautschleier geschmückt werden. Wohl weist er es wütend für den ersten Augenblick zurück, doch als ihn Loki darauf hinweist, dass dies der einzige Weg sei, den Hammer wieder zu erlangen, da fügt er sich ins Unvermeidliche. So geht Þórr in Freyjas Kleidung nach Riesenheim; Loki begleitet ihn, als Magd verkleidet. Als der Riesenherrscher die beiden Frauen kommen sieht, lässt er alles zum Feste bereiten. Am Abend findet das grosse Gelage statt. Þórr kann auch im Frauengewande seine Natur nicht verleugnen: einen Ochsen ass er, acht Lachse und trank dazu drei Tonnen Bier. Das Staunen des Riesen sucht Loki zu dämpfen: «Acht Tage ass Freyja nichts, so gross war ihre Sehnsucht nach Riesenheim». Þrymr hebt den Schleier in die Höhe, um die Braut zu küssen. Da springt er entsetzt auf: die Augen der Freyja funkeln ihm wie Flammen entgegen.

[1] Sv. Grundtvig, DgF. I. 1 ff.; IV. 580 ff.; Arwidsson, *Svenska Fornsånger* I. 1 ff.

[2] Faye, *Norske Folkesagn* 3 ff. — Bugge og Moe, *Torsvisen i sin norske Form*, udg. med en Afhandl. om dens Oprindelse og Forhold til de andre nordiske Former. Christ. 1897.

[3] Hrsg. von Möbius, *Edda* S. 235 ff.; Finnur Jónsson, *Fernir fornislenzkir rimnaflokkar* (1896). 11 ff.

Wieder giebt die Magd die Erklärung: «Acht Nächte schlief die Freyja nicht, so heiss war ihr Sehnen nach Jötunheim». Jetzt lässt Þrymr den Hammer holen, um die Braut zu weihen. Doch kaum hat ihn Þórr im Schosse, so erfasst er ihn und erschlägt mit ihm das ganze Riesengeschlecht.

Was an dem Gedichte neben der dramatischen Entwicklung besonders anspricht, ist die feine Zeichnung der Charaktere und der treffliche Humor, der das Ganze durchzieht. Þórr, der Gott der That, der sich nie verstellen, nirgends seine Natur verleugnen kann, den wir fast zittern sehen vor Verlangen, seinen Hammer zurückzuerhalten, und der deshalb Loki entgegeneilt, weil ihm die Antwort schon zu lange auszubleiben scheint, der deshalb auch unter dem Schleier Zorn gegen den Riesen und Sehnsucht nach dem Hammer nicht verbergen kann. Daneben der schlaue Loki, der sofort mit durchschlagendem Rate da ist, der da weiss, wo der Hammer zu suchen, wie der Riese zu überlisten ist. Es macht den Eindruck, als ob Loki die Entwendung des Hammers bewirkt habe und dass er jetzt, wie im Mythus von der Iðun, alles aufbieten müsse, ihn den Asen wieder zu erwerben. Auch die dritte Hauptperson, der tölpische, ahnungslose Herrscher der Riesen, ist ganz vortrefflich gezeichnet: er plaudert dem Loki seine Geheimnisse aus, er prahlt mit seinem Reichtum, er glaubt den Worten der verkappten Magd und freut sich umsomehr der neuen Gattin. Selbst Nebenpersonen, wie die keusche, entrüstete Freyja oder die Gaben bettelnde alte Schwester des Riesen, sind ganz ihrer Natur gemäss geschildert.

§ 44. HYMISKVIÐA.[1] Die Asen sind zum Mahle versammelt beim Meerriesen Ægir. Nicht besonders erfreut ist der Riese über seine Gäste, die nicht seine Freunde sind; er sinnt auf ihren Verderb. Ihm fehle, meint er, der Kessel zum Brauen des Bieres. Vergeblich bemühen sich die Götter um einen solchen. Da sagt Týr, dass sein Vater Hymir, der östlich der Élivágar wohne, einen Kessel besässe, der genügen würde. Vereint mit Þór macht er selbst sich nach Osten auf. Bei Egil lässt Þórr seine Böcke zurück und begiebt sich mit Týr zu Fuss in Hymirs Halle. Hier treffen sie die neunhunderthäuptige Mutter und die anmutige, brauenweisse Frau oder Buhlin des Riesen, Týrs Mutter, die sich wohl wider ihren Willen, wie die Gerðr, in der Gewalt des dämonischen Wesens befindet. Diese birgt die Angekommenen unter einem Kessel. Abends kommt Hymir heim; unter seinen Tritten dröhnen die Gletscher, der Bart ist ihm gefroren. Das Mädchen begrüsst ihn und meldet, dass der Sohn mit Þór auf Besuch gekommen sei. Da lässt der Riese sein Auge spähen; vor seinem Blicke bersten Pfeiler und Balken, zerbrechen sieben Kessel, nur der eine, unter dem sich die beiden Götter befinden, bleibt unverletzt. Da treten die Fremden hervor. Hymir kennt seinen Gegner; er fasst ihn scharf ins Auge, aber das Gastrecht wagt er nicht zu verletzen. Das Mahl wird bereitet; drei Ochsen werden geschlachtet, von denen Þórr allein zwei verzehrt. Am nächsten Morgen soll neue Nahrung draussen auf dem Meere geholt werden. Als Köder zum Angeln holt sich Þórr den Kopf eines schwarzen Stieres, der Hymir gehört. Hier scheint das Gedicht lückenhaft zu sein. In einer Halbstrophe (19, 5—8) rühmt der Riese nur Þórs Thatkraft, was jedenfalls auf seine Kraft beim Rudern geht. Das folgende führt gleich zur Stelle, wo der Riese zu angeln gedenkt. Týr scheint zu Hause geblieben zu sein, beim Fischfang wird er nirgends erwähnt. Nun beginnt man zu angeln. Der Riese

[1] Bergmann, *Allweises Sprüche* u. s. w. S. 139 ff. — Edzardi, Germ. XXIII. 421 ff.

fängt zwei Wale, Þórr aber angelt die Miðgarðschlange, die jedoch wieder ins Meer zurückfällt. Ob der Riese dies veranlasst hat, indem er die Angelschnur durchschnitt, wie nach der Gylfaginning, erfahren wir aus dem Gedichte nicht. Unfroh kehrt dann der Riese mit Þór heimwärts; alle Mühe, ihn zu vernichten, ohne das Recht der Gastfreundschaft zu verletzen, ist vergeblich gewesen. Noch einmal soll Hymir des Gottes Kraft sehen. Als man am Ufer angelangt ist, trägt Þórr allein auf seinen Schultern Boot und Wale ans Land. Diese Kraftproben scheint zugleich Hymir dem Gott als Bedingung gestellt zu haben, unter der allein er den Bierkessel erlangen könne. Zu Hause verlangt er eine weitere: der Gott soll einen krystallenen Becher zerschlagen. Alles geht durch den Becher in Stücke, nur dieser zerbricht nicht. Da giebt das Mädchen den Rat, er solle ihn an den Kopf des Riesen werfen, und nun gelingt ihm auch diese Kraftprobe. Jetzt muss Hymir nachgeben: die Götter — denn nun tritt auch Týr wieder hervor — sollen den Kessel haben, wenn sie ihn aus der Halle tragen können. Týr versucht vergeblich ihn zu heben; Þórr aber stülpt ihn über den Kopf und verlässt dann die Behausung Hymirs. Doch kaum ist man ein Stück gegangen, da bemerkt Þórr, dass ihm der Riese mit einer Schar Genossen folgt. Sofort setzt er den Kessel nieder, fasst seinen Hammer und erschlägt die Verfolger. Die folgenden beiden Strophen (v. 37—38) lassen uns die geringe Begabung des Dichters recht klar erkennen. Sie stehen ziemlich zusammenhanglos zwischen der vorhergehenden und folgenden. In v. 7 war erwähnt, dass Þórr seine Böcke bei Egil zurückgelassen habe. Dies giebt Veranlassung, jetzt nochmals der Böcke zu gedenken. Aber statt nun zu berichten, dass man diese wiedergeholt, wird nur erzählt, dass auf der Weiterreise plötzlich ein Bock gelahmt habe und dass Loki daran schuld sei. Wie aber der ***hraunbúi*** («Riese») dafür bestraft worden ist, indem er seine beiden Kinder habe hergeben müssen, das sei allgemein bekannt.

Es steht zunächst fest, dass in der Hym. wenigstens drei Thorsmythen miteinander verschmolzen sind: die Heimholung des Kessels, der Fang der Miðgarðsschlange, die Mythe vom Erlahmen des Bockes. Es fragt sich nun, ob der Dichter bereits ausgeführte Gedichte vor sich gehabt und diese in seiner Kviða nur zu einem ganzen verbunden (Jessen, Edzardi), oder ob er aus verschiedenen Gedichten bez. Mythen geschöpft und den Stoff zu einem selbständigen Liede vereint hat (Finnur Jónsson). Die Entscheidung fällt nicht schwer. Die Hym. nimmt in Bezug auf Form und Sprache unter den Eddaliedern eine eigenartige Stellung ein. Die im allgemeinen durchgeführte Kviðaháttstrophe, bei der sich hier und da zur achtzeiligen die sechszeilige gesellt, die zahlreichen, z. T. echt skaldischen Kenningar,[1] die vielfach eingeschobenen Nebensätze ziehen sich durch das ganze Lied, so dass ihm ein einheitlicher Charakter nicht abzusprechen ist. Dass die Hauptgestalten Þórr und Hymir in den einzelnen Teilen dieselben Charaktereigenschaften haben, will freilich nichts sagen, da diese bei dem Gott und dem Riesen typisch sind. Allein der Dichter ist nicht genügend

[1] Die poetischen Worte und Umschreibungen durchziehen in gleicher Weise das ganze Gedicht: *bergbui* (2), *hraunhvalr* (36), *hraunbúi* (38) für Riese, *lǫgvellir* (6) für Kessel, *kinnskógr* (10) für Bart, *hlunngoti* (20), *flótbrúsi* (26) für Schiff, *brimsvin* (27) für Walfisch, *hjalmstofn* (31) für Kopf, *vinferill* (31) für Kelch. *Yggs barn* (2), *verr Sifjar* (3. 15. 34), *andskoti Hróðrs* (11), *vinr verliða* (11), *brjótr Hrungnis* (16), *ráðbani þurs* (19), *hafra dróttinn* (20. 31), *fáðir Móða* (34), *sonr Óðins* (35) für Þór, *áttniðr jǫtna* (9) für Týr, *spjalli Hrungnis* (16), *áttrunnr apa* (20) für Hymir, *umgjǫrð allra landa* (22), *hnitbróðir ulfs* (23) für die Miðgarðsschlange, *hátún horna tveggja* (19) für das Haupt des Ochsen.

Herr seines Stoffes gewesen; er hat diesen mit wenig Geschick zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen. Die Begründung des Fischzugs durch die Essgier Þórs ist wenig glücklich, und ganz missglückt ist die Einfügung des Mythus vom Erlahmen des Bockes. Dem Dichter kam es nur darauf an, von Þór möglichst viel zu erzählen und seine Kraft dem Riesen gegenüber in besonders grelles Licht zu stellen. Und das ist ihm geglückt. Von den Stoffen, die er verwertet hat, ist ganz besonders die Mythe vom Fange der Miðgarðsschlange beliebt gewesen. Von einer ganzen Anzahl Skalden, von Bragi, Eilif, Eystein, Úlf Ugasson, ist sie behandelt worden (vgl. PBB VII. 281 ff.), und in Ólaf pá's neuer Halle hat sie in bildlicher Darstellung die Wand geschmückt (Laxd. SB. IV. S. 84; PBB VII. 319 ff.). Wie das Verhältnis dieser Gedichte untereinander und zur Hym. gewesen ist, lässt sich bei der Dürftigkeit der Fragmente nicht bestimmen. Dass die Hym. nicht zu den ältesten Eddaliedern gehört, lehrt schon ihre compilatorische Form. Sie ist m. E. auf Island entstanden.[1] Was man an dem Gedichte hat Norwegisches finden wollen, kann seine norwegische Heimat nicht erweisen. Gleichwohl muss das Gedicht noch im 10. Jahrh. entstanden sein: es spricht aus ihm ein so echt heidnischer Geist, eine solche Verehrung für Þór, dass das Gedicht unmöglich der christlichen Zeit angehören kann.

§ 45. LOKASENNA.[2] Die Ls. — Ægisdrekka heisst das Gedicht in Papierhandschriften — knüpft im cod. reg. unmittelbar an die Hym. an. Einleitende Prosa verbindet beide Gedichte aufs engste miteinander. Der Kessel zum Bierbrauen ist da; die Asen sind nun zu frohem Gelage in Ægirs Halle vereint, nur Þórr ist wieder abwesend; er ist auf seinen Ostfahrten. Nun hatte Ægir zwei treffliche Diener, Fimafengr und Eldir, die alle Welt rühmt. Solches Lob ärgert Loki, und er erschlägt darob den Fimafeng. Die Asen sind ausser sich. Sofort wird Loki in den Wald verbannt, und erst nach seiner Entfernung setzen sie ihr Gelage fort. Während sie zechen, kommt Loki zurück. Er trifft vor der Halle den Eldir — hier beginnt das Gedicht — und fragt ihn, was die Götter drinnen treiben. Er erfährt, dass sie Schlechtes über ihn sprechen. Da verlangt Loki Eintritt in den Zechsaal, um den Göttern den Met zu verbittern, und Eldir wagt nicht, sich ihm ernstlich zu widersetzen. So tritt Loki ein und verlangt einen Trunk. Die Götter sind bei seinem Erscheinen stumm; da fängt er an, sie zu höhnen. Bragi ergreift zuerst das Wort und weist Loki zurück. Doch dieser wendet sich an Óðin und erinnert ihn daran, wie sie einst im Anfang der Zeiten das Blut gemischt und sich geschworen hätten, dass keinem der Trank munden solle, wenn der andere nichts hätte. Óðinn gedenkt seines Eides und heisst Viðar Loki den Becher reichen. Dieser nimmt ihn und wünscht allen Göttern Heil; nur Bragi sei ausgeschlossen. Bis hierher geht der Eingang (1—10); mit der Begrüssung der Götter und der Schmähung Bragis beginnt die *senna*, das Schmähgedicht (v. 11—56). Jedem der Götter und Göttinnen und ihrer Diener werden Sünden von Loki vorgeworfen. Der Dichter hat die Verbindung so hergestellt, dass eine Gottheit die geschmähte in Schutz nimmt und dass jene daraufhin von Loki angegriffen wird. So erhält

[1] Auch Fremdwörter, die den Einfluss des Abendlandes vorraussetzen, enthält das Gedicht, so *kalkr* (28. 30. 32), *vinferill* (31).

[2] Bergmann, *Poëmes Islandais* 303 ff.; Ders., *Allweises Sprüche.* — Kölbing, *Zur Ægisdrekka.* Germ. XXI. 27 f. — Weinhold, ZfdA. VII. 1 ff. — Hirschfeld, *Untersuchungen zur Ls.* Acta germ. I. Berlin 1888. — Niedner, *Bemerk. zur Ls.* ZfdA. XXXVI. 286 ff. — Sievers, *Zur Ls.* PBB XVIII. 208.

das Gedicht dramatische Lebendigkeit. Nicht alle Götter stecken die Schmähung ruhig ein, auch Loki bekommt seine Hiebe. Auf diese Weise erfahren wir die verschiedensten Mythen, die zur Zeit des Dichters von den Göttern bestanden haben, Mythen, die wir z. T. nur aus den Andeutungen dieses Gedichtes kennen lernen. Dem Bragi wirft Loki Feigheit vor, der Iðun, Gefjon, Frigg, vor allem aber der Freyja Buhlerei mit fremden Männern, Óðin Ungerechtigkeit beim Verteilen des Sieges und seine Zauberei, Njǫrð seine Vergeislung und wie Hymirs Töchter seinen Mund als Nachtgeschirr gebraucht hätten, dem Týr seine Einarmigkeit, Frey seine Liebe zu Gerð, durch die er beim Göttergeschick waffenlos sein werde, dem Byggvir Feigheit, Heimdall, dass er verurteilt sei, seit Anfang der Zeiten Hüter des Himmels zu sein, der Skaði ruft er ins Gedächtnis, dass er ihres Vaters Tod bewirkt habe. Auf der anderen Seite erinnert Óðinn den Loki daran, wie er im Innern der Erde acht Winter in Magdgestalt Kühe gemolken und Kinder geboren habe, Týr, wie er um seinen Sohn, den Fenriswolf, gekommen sei, Skaði weist darauf hin, dass er demnächst gefesselt werde.

Alle Götter sind von Loki geschmäht, nur die Sif nicht. Um nicht auch böse Worte über sich zu hören, reicht sie dem Schmäher den Metbecher. Doch auch sie soll nicht rein ausgehen: er erinnert sie daran, wie er selbst mit ihr Ehebruch getrieben habe. In diesem Augenblicke fällt Beyla ein, dass soeben Þórr komme. Und kaum hat die Beyla ihre Schmähung weg, da erscheint Þórr und gebietet Loki zu schweigen. Hier beginnt der letzte Teil der Ls. (v. 57—65), durch den das Gedicht in den Kreis der Thorslieder tritt. Wohl versucht Loki auch Þórr zu schmähen, indem er ihm sein Schicksal im Ragnarøk, sein Versteck in Skrymirs Handschuh vorwirft, aber Þórr lässt sich nicht irre machen; gebieterisch heischt er Schweigen, wenn der Schmäher nicht durch Mjǫlnir hinab zur Hel fahren wolle. Und Loki weiss, dass Þórr dem Worte die That folgen lässt; er schweigt, kann aber nicht unterlassen, dem Ægir noch zu wünschen, dass demnächst seine Halle durch Feuer vernichtet werde. — Nach dem Gedichte steht im cod. reg. wieder ein kurzer Prosaabschnitt, der von der Bestrafung, der Fesslung Lokis handelt. Dieser findet sich fast wörtlich in der SnE. wieder (I. 180 ff.), wo er an den Tod Baldrs angeknüpft ist. Hier giebt diese Erzählung Sinn: Loki hat Baldrs Tod bewirkt und damit den Göttern grosses Unheil zugefügt. Dementsprechend muss die Strafe sein. In der Ls. hat Þórr energisch Ruhe geboten, und Loki hat sich gefügt. Er ist der Besiegte und damit sind seine Schmähungen gesühnt. Die Schlussprosa ist daher hier ganz unangebracht; sie ist wahrscheinlich aus der älteren Fassung der SnE. erst in den cod. reg. gekommen, denn die Übereinstimmung zwischen beiden Texten ist so gross, dass die Entlehnung des einen vom andern nicht zurückzuweisen ist.

§ 46. Die Ls. ist das Werk eines Dichters, der in den Mythen der Skalden und des Volkes vollständig bewandert gewesen ist. Er ist ein *goðmálugr*, ein Mythologe, in der vollsten Bedeutung des Wortes: er kennt die Mythen von Freys Liebe zu Gerð, von der Fesslung des Fenriswolfes, von Lokis Fesslung, von Óðins und Lokis Blutsbrüderschaft in der Urzeit, vom Ragnarøk u. a. Bragi ist in seiner Auffassung bereits Gott der Dichtkunst und befindet sich unter den Göttern. Das ist die Auffassung, wie wir sie z. B. in den Eiriksmál (ged. 954) finden. Setzt somit das Gedicht die volle Entwicklung mythischer Dichtung voraus, so kann es nicht zu den älteren gehören. Auf der anderen Seite ist es

entschieden noch in heidnischer Zeit entstanden: das Auftreten und Einschreiten Þórs gehört der Zeit des Asenglaubens an. Alles dies spricht dafür, dass die Ls. in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhs. gedichtet ist. Und da verschiedene Mythen, namentlich der ausgebildete Ragnarøkmythus, schwerlich in Norwegen ihre Heimat haben, so ist auch die Heimat dieses Gedichtes aller Wahrscheinlichkeit auf Island zu suchen. Gegen diese Annahme können scheinbare Norwegianismen wie *vreiðr*, die recht wohl bei isländischen Dichtern altertümliche oder dialektische Erscheinungen sein können, nichts beweisen (vgl. Björn Ólsen, Tím. XV. 43 ff.). Vermag ich so Finnur Jónsson in Bezug auf Alter und Heimat der Ls. nicht beizustimmen, so kann ich um so mehr seiner Auffassung von der Tendenz, die nach ihm aus dem Liede spricht: Einen Schurken, der sich aus nichts etwas macht, der selbst das Heiligste in den Schmutz zieht, bringt nichts anderes als Schläge zur Vernunft. Þórr mit seiner ungefügen Kraft ist der einzige Gott, der Lokis Treiben ein Ende machen kann, was nicht einmal Óðins geistige Überlegenheit zu thun vermag.

§ 47. Alvíssmál.[1] Wie die Ls. sind auch die Alv. in fast tadelloser Weise im cod. reg. überliefert und wie jene ein Lied aus einem Guss, aus dem sich die Tendenz des Dichters klar erkennen lässt. Nur die Einleitung und der Schluss ist mythisch, der Kern des Gedichtes dagegen ist ein in alte Form gebrachtes Heitatal. Der Zwerg Alvíss, d. h. der Allweise, hat sich in Þórs Abwesenheit mit dessen Tochter verlobt. Er macht sich auf, um den Vater zu suchen, und stösst auf ihn, ohne dass er ihn kennt. Als er erfahren hat, wer mit ihm spricht, bringt er sein Anliegen vor, allein Þórr weist seine Bitte zurück (v. 1—6). Die Übergangsstrophen (v. 7—8) zu den eigentlichen *mál* sind ziemlich ungeschickt. Der Zwerg äussert, dass er bald des Gottes Einwilligung haben werde, da er ja lieber die Jungfrau besitzen wolle als sie entbehren. Darauf erwidert Þórr, er wolle dem Zwerg die Hand seiner Tochter geben, wenn dieser ihm auf alle Fragen, die er an ihn stelle, gewissenhaft Auskunft gebe. Ob die Antwortstrophe des Zwerges, dass er dies gern thun werde, da er alle neun Welten durchwandert habe, eine Strophe, die sich nur in Papierhss. findet, ursprünglich ist, ist zum mindesten zweifelhaft; nötig ist sie nicht. Mit v. 8 beginnen die mál. Þórr muss diese natürlich mit einer Frage eröffnen. Nun fragt Þórr, wie die Erde, der Himmel, der Mond, die Sonne, die Wolke, der Wind, die Luft, das Meer, das Feuer, der Wald, die Nacht, die Saat, das Bier in den verschiedenen Welten heisse. In schön gebauten Ljóðaháttstrophen, in denen auch die Fragen gedichtet sind, giebt der Zwerg Antwort, indem er poetische Worte *(heiti)* für die einzelnen Dinge anführt, wie die Wesen der verschiedenen Welten diese Dinge genannt haben sollen. In den Antwortstrophen ist der Dichter bei den mythischen Wesen offenbar nicht ganz klar. Nimmt man an, dass unter den Wesen *í helju* die Zwerge zu verstehen seien, so sind diese Wesen in den meisten Strophen Menschen, Götter, Vanen, Riesen, Alfen, Zwerge (1 und 4 in allen); daneben erscheinen aber in v. 10 neben den Göttern *(uppregin)* und Vanen die Asen, in v. 14 und 26 neben den Zwergen die Wesen *í helju,* in 16 Götter und Asen, in 30 für die Vanen die *ginnregin* und endlich in 34 für die Alfen die *synir Suttungs*, obgleich auch hier die Riesen angeführt werden. Durch Verbesserung lässt sich der Unsicherheit in der Kenntnis dämonischer Wesen nicht abhelfen, wir müssen sie dem Dichter zuschreiben.

[1] Bergmann, *Allweises Sprüche* 15 ff.

Nachdem der Zwerg die letzte Frage beantwortet hat, lobt Þórr seine Weisheit. In demselben Augenblicke weist er aber auch nach Osten: «Schau, dort scheint die Sonne!» ruft er dem Zwerge zu. Was der Gott beabsichtigt hat, ist erreicht. Er hat Alvís durch seine Fragen hingehalten, bis der aufsteigende Morgen ihn in Stein verwandelt und er so dem Zwerge gegenüber aller Verpflichtung ledig wird.

§ 48. Die Alv. sind entschieden mit Geschick angelegt. Die Dinge, nach denen Þórr fragt, sind gepaart: Erde und Himmel, Mond und Sonne, Wolke und Wind, Luft und Meer, Feuer und Wald (Holz und Feuer sind in nordischer Auffassung Gegenstücke, nicht Feuer und Wasser), Saat und Bier, das aus dem Getreide bereitet wird. Nur der Nacht fehlt im Tage ihr Gegenstück. Sollte das Strophenpaar, das dies enthielt, verloren gegangen sein? Allein in mythischem Wissen ist der Dichter schlecht beschlagen. Zu der Unsicherheit bei der Aufzählung der mythischen Wesen gesellt sich noch die in der eddischen Dichtung einzig dastehende Auffassung von Þór. Er legt in unserem Gedichte eine Schlauheit an den Tag, die er sonst nirgends zeigt. Der Þórr der heidnischen Dichtung schlägt zu und kümmert sich nicht um Abmachungen, zumal er als Vater in seinem Rechte war, den Zwerg abzuweisen. Dazu Þórr gegenüber einem Zwerge! Auch dies ist der eddischen Dichtung fremd. Deshalb vermag ich das Gedicht einem heidnischen Dichter nicht zuzuschreiben. Er war vielmehr ein Christ, der sein Heitatal in heidnisches Gewand hüllte. Das Gedicht gehört demnach der isländischen Frührenaissance der Skaldendichtung an, die im 12. Jahrh. ihren Anfang nimmt. Es ist von Gering mit Recht 'ein versifiziertes Kapitel aus der skaldischen Poetik' genannt worden (Die Edda, S. 81). Wie es Finnur Jónsson ins 10. Jahrh. setzen und nach Norwegen verweisen kann, ist mir unverständlich. Auch nicht das Geringste lässt sich dafür vorbringen, dass damals solche gelehrte Dichtung bestanden habe. Die Nafnaþulur und Heitatal des 12. und 13. Jahrhs. sind dazu die besten Parallelen.

C. Die übrigen Gedichte mythologischen Inhalts.

§ 49. SKÍRNISMÁL.[1] Die Skm., wie die AM. Handschrift unser Lied nennt, oder *Fǫr Skírnis*, wie die Überschrift im cod. reg. lautet, sind eines von den rein episch-dramatischen Gedichten, die wir aus der Göttersage besitzen. Mit der Situation, in die uns das Gedicht versetzt, macht ein kurzer Prosaabschnitt bekannt, der der ersten Strophe vorangeht. Freyr, Njǫrðs Sohn, sitzt eines Tages auf Hliðskjálf und schaut über die ganze Welt. Da sieht er in Riesenheim ein wunderschönes Mädchen, das bald all sein Sinnen und Denken erfüllt, so dass er in Schwermut versinkt. Die Eltern, Njǫrðr und Skaði, können sich diesen Trübsinn nicht erklären. Letztere wendet sich deshalb an Freys Diener Skírnir, damit er die Ursache von seines Herrn Wehe erkunde. Mit dieser Aufforderung Skaðis beginnt das Gedicht. Wohl trägt Skírnir zuerst Bedenken, aber gleich darauf finden wir ihn im Gespräch mit Frey, indem er den Gott unumwunden fragt, was ihn so traurig stimme. Anfangs will dieser seinem Diener nicht gleich die Ursache seines Leides mitteilen, als ihn aber Skírnir an die Freundschaft erinnert, die beide von Jugend an verbinde, da erzählt Freyr von dem schönen Mädchen, das er in Gymirs Behausung

[1] Bergmann, *Le Message de Skirnir*. Strassburg 1871. — Sijmons, Taalk. Bijdrag. II. 314 ff. — Niedner, ZfdA XXX. 132 ff. — Zupitza, ZfdPhil IV. 116 ff.

gesehen habe; die Liebe zu ihm stimme ihn so traurig. Skírnir will helfen; er verlangt Freys Ross, das ihn durch die zaubrische Waberlohe trägt, und des Gottes Schwert, das von selbst gegen die Riesen kämpft. Mit beiden macht sich Skírnir nach Riesenheim auf. Hier begrüsst ihn ein Hirte, der auf einem Hügel Wache hält; ihn fragt Skírnir, wie er Botschaft zu der Gerð bringen könne. Denn aus der verbindenden Prosa erfährt man, dass den Saal der Gerð ein Zaun umgiebt, den Hunde bewachen. Als darauf der Hirte Skírnir zurückweist, dieser aber unter allen Umständen zur Jungfrau will, vernimmt Gerðr den Schall der Worte, fragt eine ihrer Dienerinnen, was vor sich gehe, und als sie die Ankunft des Fremden erfahren hat, lässt sie ihn in die Halle treten. Hat er doch allein das Feuer durchritten, das ihren Saal umgiebt. Sofort bringt nun Skírnir seine Werbung an. Er bietet ihr erst elf Äpfel aus lautrem Gold, allein Gerðr weist die Werbung zurück. Darauf verspricht er ihr den Ring Draupnir, von dem jede neunte Nacht acht gleich schwere Ringe tropfen. Auch dieser reizt die Jungfrau nicht: in Gymirs Halle giebt's Goldes genug. Da die Jungfrau durch Geschenke zum Jawort nicht zu bewegen ist, beginnt Skírnir mit Drohungen. Mit seinem Schwerte wolle er ihr das Haupt abschlagen, mit dem Schwerte wolle er des Mädchens Vater töten. Aber auch die Drohungen sind vergeblich. Da greift des Gottes Bote zum letzten Mittel, zum Zauber; er schlägt die Jungfrau mit der Zauberrute und spricht über sie den furchtbarsten Fluch: unstät soll sie umherwandern, sie soll den Tod suchen, ohne ihn finden zu können; ein Hohn den Menschen, der Zielpunkt böser Geister, verhasst den Göttern soll sie bei scheusslichem Tranke in der Gewalt des Frostriesen Hrímgrímnir leben. Der Fluch ist gesprochen; noch gilt es, die Geister zu bannen, die das gewünschte Unheil bringen. Dies vermögen die Runen. Und so macht denn durch diese Skírnir seinen Fluch zauberstark:

Einen Þurs ritz' ich dir und drei Stäbe:
Wollust, Wahnsinn und Wut.

Wie der Bote dieses ausgesprochen, ist der Widerstand der Gerð gebrochen. Sie kennt die Zauberkraft der Runen und bittet Skírnir, dass er ihr gewogen sei und aus ihrer Hand den Becher nehme. Zugleich lässt sie dem Frey melden, dass sie nach neun Nächten mit dem Gotte im Haine Barri zusammenkommen werde. Skírnir reitet heim. Freyr erwartet ihn ausserhalb der Behausung und vernimmt die frohe Botschaft, die sein Diener noch vom Rosse aus sagen muss.

§ 50. Die Skm. sind von allen eddischen Gedichten dasjenige, welches die höchste dramatische Entwicklung zeigt. Das Gedicht besteht nur aus Dialogen (Skaði — Skírnir v. 1—2; Skírnir — Freyr v. 3—9; Skírnir — der Hirte v. 11—13; Gerðr — die Magd v. 14—16; Gerðr — Skírnir v. 17—39; Freyr — Skírnir v. 40—42) und der kleinen Ansprache Skírnirs an sein Ross (v. 10). Schreitet zwischen den einzelnen Dialogen die Handlung fort, so wird dies hier und da (zwischen 10 und 11, 40 und 41) durch Prosa angedeutet; sonst ergiebt sich der Fortgang der Handlung aus dem Zwiegespräch selbst. Ihren Höhepunkt erreicht die Handlung in der Scene zwischen Gerð und Skírnir, in der Steigerung von Geschenk, Drohung, Zauber. Unmittelbar nach ihm folgt dann die Lösung des Knotens. So haben wir in den Skm. ein wohldurchdachtes und künstlerisch ausgeführtes dramatisches Gedicht. Auch die Form zeigt den Künstler: Wo wir die Fluchwellenberge finden, schwillt die Strophe an (besonders v. 30 und 35); eine einfache Ljóðahàttstrophe genügt offenbar nicht, um alles das Böse zu fassen, das Skírnir der Jungfrau wünscht. Auch die

Charakteristik der Hauptpersonen, des Skírnir und der Gerð, ist trefflich: Jener ist das Bild eines treuen Dieners und Freundes, der für seinen Herrn, wie Hagen im Nibelungenliede, alle Gefahren unternimmt, der durch Thatkraft und Schlauheit zu seinem Ziele zu gelangen weiss. Gerðr hat die Natur einer Schildmaid, die wie die Brunhilde in ihrer Burg thront und von Liebe nichts wissen will. Als ihr aber durch Zauber die traurigste Zukunft gebracht werden soll, da gewinnt ihre weibliche Natur die Oberhand und sie verspricht dem Vanensprössling ihre Liebe. Andeutungen, wie der Ritt durch die Waberlohe, lassen erkennen, dass in den Skm. ein Motiv verarbeitet ist, das wir in der nordischen Dichtung wiederholt finden: das Dornröschenmotiv. Dies Motiv ist von einem nordischen Dichter in den Bereich des religiösen Mythus gezogen: Eine Jungfrau befindet sich in der Gewalt der Reifriesen und wird von einem Gotte befreit, dessen Gemahlin sie wird. Allein dieser Mythus ist in den Skm. durch die Einführung des Skírnir und der Mittel, deren sich dieser bedient, um die Jungfrau für seinen Herrn zu erlangen, ziemlich verblasst. So ist es sehr fraglich, ob der Dichter eine klare Vorstellung von der Waberlohe gehabt hat. Ich vermag deshalb das Gedicht nicht zu den ältesten zu rechnen, zumal der Verfasser den Mythus vom Ring Draupnir kennt, der erst den jüngeren Baldrsmythen angehört. Genauer bestimmen lässt sich das Alter des Gedichtes nicht. Auch über seine Heimat haben wir keine festen Anhaltspunkte. Wenn die norwegische(?) Distel im Fluche Skírnirs vorkommt, so beweist dies Wort noch lange nicht die norwegische Heimat: Fluchformeln pflanzen sich in ihrem Inhalte fort wie Zauberformeln und Sprichwörter.[1] Der Dichter kennt die verschiedensten Mythen, wie der der Vm., Grm., der Hrbl. Diese Thatsache führt uns mehr in dieselbe Atmosphäre, in welcher diese Gedichte entstanden sind: nach Island. Dass der Dichter ein Heide war, unterliegt keinem Zweifel.

§ 51. RÍGSÞULA.[2] Im cod. Worm. der Snorra Edda findet sich das Fragment eines Heitatal aus der Zeit nach Snorri, das u. a. die Worte enthält: «*præla heiti standa i rigs þulv*». Das Gedicht, auf welches sich das Heitatal bezieht, findet sich in demselben Codex; es ist die *Rígsþula,* wie man es nach jenem Fragmente bezeichnet, oder die *Rígsmál*, wie es Herausgeber nach einigen Papierhss. nennen. Das Gedicht selbst ist leider nur fragmentarisch erhalten; der Schluss ist mit dem Blatte, das dem erhaltenen folgte, verloren gegangen. Die Rþ. nimmt unter den Eddaliedern eine ganz eigentümliche Stellung ein: sie ist das einzige Gedicht sozialen Inhalts und deshalb kulturgeschichtlich ungemein wichtig. In ihm ist der Ursprung der Stände dargestellt, und dieser wird auf den Asen Ríg zurückgeführt. Aus der Prosa, die der ersten Strophe vorangeht, erfahren wir, dass unter diesem Ríg der Gott Heimdallr zu verstehen sei. Sonst weiss keine andere Quelle zu berichten, dass dieser lichte Ase jemals den Beinamen *Rígr* gehabt habe. Dieser Rígr wandelte einst auf der Erde. Da kommt er an eine elende Hütte, in der ein Ehepaar, Ài und Edda ('Urgrossvater und Urgrossmusser'), am Herde sitzt. Sie bieten dem Gast schweres Kleienbrot an und in einer Tischschüssel ärmliche Speise.[3] Drei

[1] Finnur Jónsson behauptet zwar, die Distel sei keine isländische Pflanze, aber unter dem Verzeichnis der Gefässpflanzen auf Island befindet sich bei Preyer und Zirkel (S. 365): «Cirsium heterophyllum; þistill».

[2] Bergmann, *Rigs Sprüche und das Hyndla-Lied.* Strassburg 1876. S. 27 ff. — Cpb. I. 514 ff. — Bugge, *Norr. Fornkv.* 149 ff. — Bugge, *Bem. til Rþ.* Ark. f. n. Fil. I. 305 ff. — Much, *Rþ.* 10. ZfdA XXXVII, 419. — Björn Ólsen, Tim. XV. 66 ff.

[3] Das gebratene Kalb, das sie ausserdem nach der Hd. dem Ríg vorsetzen sollen, gehört sicher, wie Bugge annimmt, in eine spätere Strophe.

Nächte verweilt der Gott hier, dann geht er weiter. Aus dem Beilager mit der Edda entspross ein Sohn, schwarzhaarig, runzlig, mit krummem Rücken und grossen Füssen. Den nannte man *Þræl* d. h. Knecht. Holzholen ist seine Beschäftigung. Er heiratet die *Þír* d. h. Magd, ein schwerfälliges Mädchen, schlotterbeinig, sonnengebräunt, mit breitgedrückter Nase. Die Namen der Kinder dieser beiden Eltern gehen alle auf Eigenschaften und Beschäftigungen des Knechtes und der Magd. Zäune anlegen, den Acker düngen, Schweine und Ziegen hüten, Torf graben war ihre Arbeit. So entstand das Geschlecht der Knechte (v. 1—13).

Zum andernmale wandert Rígr auf der Erde. Da kommt er zu Afi und Amma ('Grossvater und Grossmutter'). Ein gebratenes Kalb wird dem Fremden vorgesetzt. In einer verloren gegangenen Strophe muss auch des Bieres gedacht worden sein. Der Mann mit geordnetem Haar und enganliegendem Hemd bearbeitete den Stamm des Webbaumes, die Frau, die Haube auf dem Kopfe, ein Tuch um Hals und Brust, sass am Rocken und spann. Auch bei ihnen weilt Rígr drei Nächte und zeugt mit der Amma das Kind, das die Eltern *Karl* («freier Mann») nannten. Dieser schirrte die Ochsen ein, schmiedete den Pflug, zimmerte Wohnhaus und Nebengebäude, bestellte das Feld. Ihm wird die Braut zugeführt; am Gurt hing dieser der Schlüsselbund, mit dem Schleier verhüllt ist ihr Antlitz. *Snor* («Schwiegertochter») war ihr Name. Die Namen ihrer Kinder sind Bezeichnungen für den freien Mann und sein Weib oder gehen zurück auf deren Beschäftigung. So entstand der Stand der freien Bauern (v. 14—25).

Zum drittenmal treffen wir Ríg auf Erden. Diesmal geht er in die Halle, wo Faðir und Móðir ('Vater und Mutter') sitzen. Jener glättet den Bogen, dreht die Sehne, schnitzt Pfeilschäfte, diese ordnet die kostbaren Gewänder, die sie an hat, und rundet den Kopfputz. Feierlichst wird dem Gaste das Mahl bereitet. Auf weissgedecktem Tisch stehen das dünne Brot von Weizen, die silberne Schüssel, Speck und gebratene Vögel, die Kanne mit Wein und zierlich geschmückte Becher. Lange wird geschmaust und geschwatzt. Auch hier bleibt Rígr drei Nächte und zeugt mit Móðir den *Jarl* («Edling»), den die Mutter in Seide hüllt. Hellblond war sein Haar, von schimmerndem Weiss die Wangen, leuchtend waren seine Augen. In der Wohnung der Eltern wächst der Knabe auf und lernt Waffen herstellen und handhaben, mit Hunden jagen und Rosse tummeln, schwimmen und das Schwert führen. Rígr nimmt sich selbst des Knaben an, giebt ihm seinen Namen, lehrt ihn Runen und macht ihn zum Herrn des alten Stammsitzes (des *óðal*). So ist er reich und mächtig und kann nun Schätze und Rosse verteilen, wie es Fürsten zukommt. Bald sendet er Boten aus, die um *Erna* («Tüchtige»), die weisse und verständige Tochter des Hersir («Fürsten»), für ihn werben sollen. Im Wagen führt man dem Jarl die Braut zu. Die Namen ihrer Kinder sind Bezeichnungen für die Sprösslinge Edler. Diese Knaben — Töchter werden sonderbarer Weise nicht erwähnt — üben sich im Brettspiel und Schwimmen, im Waffenschmieden, Rossetummeln, Schwerterführen. Der jüngste von ihnen war *Konr* («Sprössling»), dessen sich sein Grossvater Rígr ganz besonders annahm. Er verstand den Gebrauch der Runen, den Zauber, die Stimme der Vögel bald besser als Rígr selbst. Einst befand sich Konr auf der Jagd nach Wild und Vögeln. Da ruft ihm eine Krähe zu, dass es sich für ihn besser schicke, gegen Feinde zu kriegen. Dann weist sie ihn auf die herrlichen Hallen, den trefflichen Besitz des Dan und Danp, die auch vorzüglich verständen, die Waffen zu führen. — —

§ 52. Mit diesem Hinweis der Krähe bricht leider in der Hd. die Rþ. ab. Der Anlage des Gedichtes nach hat Konr der Aufforderung der Krähe Folge geleistet und ist gegen Dan und Danp zu Felde gezogen und hat sich in diesem Kampfe durch kühne Thaten ausgezeichnet. In diesen Teil des Gedichtes gehört unstreitig v. 37, in der Kons Ritt und Kampf geschildert wird. Diese Auffassung verlangt der ganze Gang des Gedichtes. — Wo ist nun die Heimat der Rþ. zu suchen? Sicher in Dänemark, nicht in Norwegen, wie Finnur Jónsson annimmt. Das Gedicht enthielt zweifellos, wie auch ziemlich allgemein angenommen wird, eine Verherrlichung des Königs und seines Standes. Nun erfahren wir aber aus der lateinischen Epitome der Skjöldungasaga des Arngrim Jónsson: '*Rigus nomen fuit viro cuidam inter magnates sui temporis non infimo. Is Danpri cujusdam, domini in Danpsted, filiam duxit uxorem, cui Dana nomen erat; qui deinde regis titulo in sua illa provincia acquisito, filium ex uxore Dana, Dan sive Danum, haeredem reliquit; cujus Dani, paternam ditionem jam adepti, subditi omnes Dani dicebantur*' (Aarb. 1894. S. 108). Mit dieser Stelle hat Bugge den Schluss der Rþ. zusammengebracht. Sie versetzt uns in die Zeit der Kleinkönige in Dänemark, die noch nicht den Titel eines *konungr* führten. Solche Fürsten waren auf der einen Seite Konr, auf der anderen Danr und Danpr. Letztere, die Vater und Sohn oder Brüder gewesen sind, bekriegte Konr, fällte sie und nahm ihre Tochter bez. Schwester Dana zur Gemahlin, wodurch er seinen Besitz mit dem ungleich grösseren dieser Fürsten vereinte. Kons und Danas Sohn ist dann Danr, der nach germanischer Weise nach dem Oheim oder Vater mütterlicherseits seinen Namen hatte. Ist nun der Name *Konr* mit dem beständigen Beiwort *ungr* offenbar auf *konungr* 'König' zugeschnitten, so musste Konr einen anderen Namen führen. Diesen hatte er aber von und nach seinem Schutzherrn Rígr, der ihm mit dem Namen zugleich alle trefflichen Eigenschaften und Künste gegeben hatte. Von diesem Rígr und Dan stammte das dänische Königsgeschlecht. Am Hofe eines der Könige aus diesem Geschlechte ist unser Gedicht entstanden: der Dichter wollte vor dem Könige den göttlichen Ursprung des Königtums besingen und in dem Ahnherrn den gottbegnadeten Jarl feiern. Denn die dreifache Einkehr Rígs bei den Menschen ist nicht rein zeitlich zu deuten, sondern nur mit der Absicht des Gottes in Verbindung zu bringen. Dieser wollte einen seiner würdigen Sprössling haben; er fand ihn nicht unter den Nachkommen des Þræl, nicht unter denen des Karl, erst im jüngsten Spross des Jarl erkannte er ihn: diesem gab er daher seinen Namen, Macht und alle höheren Künste.

Ist das Gedicht am dänischen Hofe entstanden, so braucht deshalb der Dichter noch kein Däne zu sein. Wir wissen aus dem Skaldatal und aus den Sagas, wie oft sich isländische Skalden am dänischen Hofe aufgehalten haben; ein solcher war aller Wahrscheinlichkeit nach unser Dichter. Auf seinen Fahrten war er nach den Ländern des Westmeers gekommen; hier hatte er das keltische Wort *rí, ríg* 'König' kennen gelernt, nach dem er den ständezeugenden Asen Ríg nennt; hier waren ihm Wörter wie *skutill, kartr, kalkr, kanna* geläufig geworden. Welchem Könige zu Ehren das Lied gedichtet ist, lässt sich nicht entscheiden. Jedenfalls ist es noch in der ersten Hälfte des 10. Jahrhs. entstanden, da es die heidnische Religion bei den Zuhörern voraussetzt, das Heidentum aber in Dänemark früher schwand als in den anderen nordischen Reichen (um 960). Die Gestalt Gorms des Alten und seine Kämpfe gegen Gnupa und andere Kleinkönige (vgl. Steenstrup, Danmarks Riges Hist. I. 290 ff.) oder die Haralds Blauzahn konnten wohl einen Dichter zu solchem Stoffe reizen.

§ 53. Es herrscht allgemein die Ansicht, dass unter dem Ríg der Rþ. Heimdallr zu verstehen sei. Diese stützt sich einerseits auf die Prosa im cod. Worm., andererseits auf den Eingang der Vsp., wo die Menschen *meiri ok minni mǫgu Heimdallar* (Vsp. 1) genannt werden. Die Prosa einer Hd. aus dem 14. Jahrh. kann für uns nur wenig Wert haben, und es ist zum mindesten fraglich, ob das *meiri ok minni* auf die sozialen Unterschiede der Menschen geht. Dagegen sprechen sehr gewichtige Gründe dafür, dass unter Ríg nicht Heimdallr, sondern Óðinn zu verstehen ist: Rígr erscheint als rüstiger Schreiter, wie Óðinn als Gangleri, Vegtamr; in den Königsreihen wird durchweg das Geschlecht auf Óðin zurückgeführt; Rígr ist Herr der Runenweisheit, des Zaubers (v. 36. 47), den er seinem Schützling beibringt wie Óðinn (Heimskr. 8; 26 ff. 138 ff.). Nirgends erfahren wir etwas Ähnliches von Heimdall. Ich glaube daher, dass thatsächlich unter Ríg Óðinn gemeint ist, für den auch der Name Rígr 'König, Fürst' trefflich passen würde. Der Mythus vom Ursprung der Stände gehörte demnach ausschliesslich dem Dichter der Rþ. an. Daneben bestand noch ein anderer, jedenfalls ziemlich junger Mythus, nach dem Heimdallr der Vater der Menschen war. Diesen verwertete der Dichter der Vsp. Der Aufzeichner der Rþ. kannte nun die Vsp.: das Wandeln der Götter am Meeresstrande (S. 141[4]) zeigt auffallende Übereinstimmung mit Vsp. 17, wo von der Schöpfung des Menschengeschlechts durch die Asen die Rede ist. Aus diesem Gedichte holte er sich auch die Erklärung für den Ríg seines Gedichtes und so fasste er die Heimdalls-Kinder als die verschiedenen Stände, die nach seinem Liede der Gott geschaffen habe.

§ 54. Hyndluljóð.[1] Schon bei der Rþ. macht sich die jüngere Überlieferung bemerkbar. Die Ordnung der Strophen ist hier lange nicht so bewahrt, wie im cod. reg. Noch mehr Wirrwarr herrscht in den aus noch späterer Zeit überlieferten *Hyndluljóð*. Das Gedicht findet sich im ersten Teile der Flateyjarbók neben Geisli und der Ólafsríma, ist also erst wenige Jahre vor 1400 aufgezeichnet. Ob der isländische Priester Jón Þórðarson, von dem diese Niederschrift herrührt, viel bei seiner Aufzeichnung nachgedacht hat, ist mindestens fraglich. Das Gedicht besteht aus zwei Gedichten, die inhaltlich nicht das geringste miteinander zu thun haben: in die eigentlichen Hyndl. ist das Bruchstück eines rein mythologischen Gedichtes eingeschoben, das in der SnE. (I. 42) *Vǫluspá in skamma* genannt wird.

a) Die *Hyndluljóð* sind ein Gedicht saggeschichtlichen Inhalts mit mythischer Einkleidung. Freyja erscheint zur Nachtzeit auf einem Eber bei der Vǫlve Hyndla, ruft sie aus ihrem Totenschlafe und fordert sie auf, mit ihr nach Valhǫll zu reiten. Ihr Günstling Óttarr, der die Göttin durch reiche Opfer verehrt, hat mit Angantýr gewettet, wer von beiden vornehmeren Geschlechtes sei; durch die Vǫlve Hyndla will sie nun das Geschlecht Óttars erfahren. Damit er es selbst mit anhöre, hat sie ihn in einen Eber verwandelt, auf dem sie reitet. Denn der Hohn der Hyndla über den Eber (v. 4), die Verteidigung der Freyja, als ihr die Hyndla vorwirft, dass ihr der junge Óttarr folge (v. 7), vor allem aber die Aufforderung, dass dem Eber der Gedächtnistrank gereicht werden solle (v. 45), lassen keinen Zweifel, dass in Freyjas Eber Hildisvíni der junge

---

[1] Bergmann, *Rigs Sprüche* u. s. w. — Cpb. I. 515 ff.; II. 629 f. — Bugge, Ark. f. n. Fil. I. 249 ff. — A. Olrik, *Norske Oldkvad og Sagnkonger* Hist. (norsk) Tidsskr. 3. R. III. 168 ff. — Grundtvig, *Udsigt over den nordiske Oldtids heroiske Digtning* 13 f. — Vigfússon, *Um Tímatal* in Safn I. 254 f.

Óttarr steckt, wie Rosenberg, Edzardi, Gering u. a. annehmen. Die Hyndla ist erwacht. Freyja verspricht ihr die Gunst Óðins und Þórs, wenn sie mit ihr den Götterweg reite. Damit scheint Freyja nur bezweckt zu haben, dass die Hyndla ihren Wolf sattle, da sie auf diesem allein Kunde geben kann. Wenigstens ist von einem Ritte nach Valhǫll nirgends weiter die Rede und der Schluss, vor allem v. 46, lässt diesen sehr wenig wahrscheinlich erscheinen. Nachdem die Hyndla ihren Wolf reitfertig gemacht hat, fordert Freyja sie auf: «Wohlan denn, wir wollen von den Sätteln aus miteinander streiten und die Geschlechtsreihen der Fürsten aufzählen, die von den Göttern stammen.» Dann erzählt sie weiter, wie Óttarr und Angantýr gewettet haben, und verlangt von der Hyndla die Aufzählung der wichtigsten Ahnenreihen. Die Hyndla ist gezwungen, Rede zu stehen, und zählt nun des jungen Óttars Ahnenreihe und Verwandtschaft auf. Dabei verwendet der Dichter drei Geschlechtsgruppen:

1. die Geschlechtsreihe der Könige von Hǫrðaland im westlichen Norwegen. Ihr gehört Óttarr als Sohn des Innstein und Enkel Halfs unmittelbar an. In dieser Genealogie berührt sich das Gedicht mit der Halfssage.

2. die Geschlechtsreihe Halfdans des Alten, des Königs von Hringaríki, eines berühmten Sagenkönigs, der Vater von 18 Söhnen war. Unter diesen befand sich auch Dagr, der Ahnherr eines weitverzweigten Heldengeschlechtes, dem auch Halfr oder Alfr von Hǫrðaland entsprossen war. Infolgedessen musste die Hyndla Halfdan von Hringaríki unter den Ahnen Óttars aufzählen.

3. reihte der Dichter berühmte Sagenhelden der nordischen Dichtung, die Vǫlsungen, Gjúkungen, Harald hilditǫnn u. a. der Verwandtschaft Óttars an.

Nachdem so Hyndla die ganze Ahnenreihe des jungen Königsohnes aufgezählt hat, fordert sie Freyja auf, ihrem Eber den Gedächtnistrank zu reichen, damit er alle die Worte, die die Vǫlve eben gesprochen, bis zum dritten Tage behalte; an diesem komme es zwischen ihm und Angantýr zum Wettstreit. Aus dieser Aufforderung merkt die Hyndla, dass sie getäuscht ist; sie erkennt, dass Óttarr, wie sie geahnt, im Eber stecke, obgleich es Freyja geleugnet hat. Daher fordert sie die Göttin auf, sich fort zu begeben, ihren Wunsch werde sie nicht erfüllen. Dabei schmäht sie sie, wie die Vǫlve in Baldrs draumar Óðin. Allein die Freyja zwingt sie durch Feuer, dass sie Óttar den Gedächtnistrank giebt. Den Fluch, den die Vǫlve über diesen spricht, will Freyja durch die Götter unschädlich machen. — Bei dieser Auffassung kann natürlich in v. 12 die Hyndla den Óttar nicht anreden. Ich vermute, dass ursprünglich hier gestanden hat: *Er Óttarr þinn,* zumal da die Anrede an Óttar immer Anstoss erregt und Schwierigkeiten gemacht hat.

§ 56. Dass in den Hyndl. eine alte Stammsage aus Hǫrðaland in Norwegen vorliegt, unterliegt keinem Zweifel. Allein damit ist noch nicht gesagt, dass deshalb das Gedicht selbst hier entstanden ist. Sagen, zumal Geschlechtssagen, können in Prosa ebenso wandern wie im Gedichte. Und dass die Geschlechtssage von den Helden aus Hǫrðaland thatsächlich als Geschlechtssage, nicht als Gedicht auf Island, wahrscheinlich unter den Þorsnesningern, den Nachkommen des Hǫrðakári von Hǫrðaland, fortlebte, lehrt die Landnámabók (vgl. Um Tímatal S. 254 f.). Der Dichter der Hyndl. zeigt eine ausgebreitete Gelehrsamkeit: die Einleitung und der Schluss erinnert an Baldrs draumar, die Gestalten der aus Deutschland gekommenen Heldensage waren ihm aus den jüngsten Gedichten bekannt, auch den offenbar ganz jungen Mythus von der Ziege Heiðrún

scheint er gekannt zu haben. Ich glaube daher, dass der Dichter eher ein in der Sagengeschichte bewanderter Isländer gewesen ist, der seine genealogischen und saggeschichtlichen Kenntnisse an den Mann hat bringen wollen, als ein Norweger.

Wie die Heimat des Gedichtes ungewiss ist, so lässt sich auch über die Zeit seiner Entstehung nichts Bestimmtes sagen. Es mag derselben Zeit wie die Alvíssmál angehören: in heidnisch-mythologisches Gewand suchte der Dichter seine Gelehrsamkeit zu hüllen. Dass man dies thatsächlich auf Island gethan hat, lehrt das Bruchstück, das in die Hyndl. eingeschoben ist und von dem selbst Finnur Jónsson einräumt, dass es erst im 12. Jahrh. entstanden und demnach christlichen Ursprungs ist, die Vǫluspá in skamma.

b) § 57. *Vǫluspá in skamma.* Die kurze Vsp. ist, wie die Überschrift zeigt, der Vsp. nachgeahmt. Ob der Dichter diese schon in der interpolierten Gestalt vor sich gehabt hat, lässt sich nicht entscheiden. Ebensowenig lässt sich sagen, wie umfangreich das Gedicht gewesen ist, denn erhalten ist nur ein Bruchstück. Das Fragment setzt bei Baldrs Leichenbrand und Vális Rache ein (v. 29). Damals lebten noch 11 Götter. Der Dichter kennt also das junge Zwölfgöttersystem. Die folgenden Strophen handeln von der Herkunft Baldrs, Óðins, der Gerð, der verschiedensten dämonischen Wesen (Völven, Riesen, Zwerge), Heimdalls, dessen Geburt Veranlassung giebt, seine neun Mütter aufzuzählen, von den Sprossen Lokis, der einst in Frauengestalt die Unholde gebar. Ganz unvermittelt erzählt dann v. 42 von dem Toben der Elemente beim Göttergeschick, nach dem ein Mächtiger geboren, der durch die Erdkraft gross wachse, aber dem ein noch Mächtigerer folgen werde (v. 43—44). Diese letzten Strophen sind offenbar mit sklavischer Anlehnung an die Vsp. entstanden, ohne dass der Dichter diese recht begriffen hat. Wie die Vsp., hat auch dies Fragment eine Refrainstrophe, aber selbst diese ist ganz verblasst im Vergleich zu der der Vorlage. Der Dichter ist wohl in den mythologischen Quellen bewandert gewesen, allein er hat ihren Inhalt mit wenig Talent verarbeitet. Heidnische Anschauungen sprechen aus dem Gedichte nicht mehr, sondern nur Wissen heidnisch-mythologischer Dinge. Mit diesen sich wieder zu beschäftigen, begann man aber seit dem 12. Jahrhunderte. Demnach ist unser Gedicht aller Wahrscheinlichkeit nach das Werk eines Christen aus dem 12. Jahrh. und hat als mythologische Quelle nur sehr geringen Wert.

§ 58. Svipdagsmál.[1] Fast in allen Papierhss., aber in keiner Membrane, sind zwei Gedichte überliefert, die inhaltlich aufs engste zusammenhängen, obgleich sie in einer Anzahl Hss. weit auseinander stehen: der *Grógaldr* und die *Fjölsvinnsmál.* Grundtvig und Bugge haben sie als Teile ein und derselben Dichtung aufgefasst, die jener *Svipdagsför,* dieser *Svipdagsmál* nennt. Dass diese beiden Gedichte einmal zusammengehört haben müssen, lehren die dänischen und schwedischen Folkeviser, die denselben Stoff behandeln *(Ungen Sveidal, Swendal, Silfverdal).* Aber auch die

[1] DgF. II. 238 ff.; III. 841 ff.; Geijer och Afzelius, *Svenska Folkvisor* I. 57 ff.; Arwidsson, *Svenska Fornsånger* II. 284 ff. — Sv. Grundtvig, DgF. II. 668 ff.; Bugge, *Forbindelsen mellem Grógaldr og Fjölsvinnsmál.* Christ. 1861. — Bergmann, *Vielgewandts Sprüche und Groas Zaubergesang.* Strassburg 1874. — Kölbing, Germ. XIX. 359. — Fibiger, *Forsög til en Forklaring af Eddasangen Fjölsv.* Haderslev 1854. — Rupp, *Fjölsv. Eddische Studien* I ff. — Cassel, *Fjölsv. Eddische Studien* I. — Justi, *Über Fjölsv.* Orient und Occident II. 45 ff. — Chevallier, *Das eddische Lied «Fjölsvinnsmál».* Mies 1874. — Möller, *Zum Fjölsv.* Germ. XX. 356 ff. — Falk, *Om Svipdagsm.* Ark. f. nord. Fil. IX. 311 ff.; XII. 26 ff.

Überlieferung deutet noch auf die Zusammengehörigkeit beider Gedichte hin. Fjölsv. beginnt mit den Worten:

Utan garða hann sá upp um koma
þursa þjóðar sjöt.

Das *hann* ist hier ganz unerklärlich, wenn wir diese Strophe nicht in Zusammenhang mit der letzten des Grógaldr bringen. Nichts spricht dafür, weder die Sprache noch die mythischen Anschauungen, dass die Gedichte verschiedenen Verfassern, einer verschiedenen Zeit angehören. — Das Doppelgedicht behandelt ein Märchenmotiv in mythischer Einkleidung, mit dem sowohl im ersten wie im zweiten Teile didaktische Partien verwebt sind, im ersten ein Galdratal, im zweiten eine Aufzählung mythischer Dinge in Form eines Wechselgespräches ähnlich wie in Vm. Es ist daher zwecklos, darüber nachzuforschen, wer in dem *Fjölsvinnr* stecken könne: er ist eine Märchengestalt, deren Namen der Phantasie des Dichters entsprungen ist, denn als «Vielverständiger» zeigt sich dieser Wächter der Menglöð dem Svipdag gegenüber.

§ 59. a) *Grógaldr.* Svipdagr kommt zum Grabe seiner Mutter Gróa und weckt diese aus ihrem Totenschlummer. Seine Stiefmutter habe ihn aufgefordert, zur Menglöð zu fahren, in deren Nähe bisher noch niemand gekommen sei. Er bittet die Mutter um ihren Beistand, um Zaubersprüche, die ihn gegen alles Unheil feien. Und nun singt Gróa neun Sprüche (v. 6—14), die den Sohn festmachen gegen Unglück, gegen angeschwollene Ströme, gegen Feinde, die ihm die Fesseln lösen, die ihn schirmen bei tobender See, bei Kälte, vor den Unholden der Nacht, die ihm Weisheit geben im Streit mit den Riesen. Wenn der Sohn dieser Worte gedenke, werde es ihm gut ergehen. Mit diesen Worten bricht Gróg. ab. Im dänischen Volksliede sind es nicht Zaubersprüche, mit denen die Mutter den Sohn ausstattet, sondern Dinge, die sie ihm für seine Fahrt mitgiebt: ein Ross, das ihn sicher überall hinträgt, ein Tischtuch, das ihm immer Speise, ein Horn, das ihm Trank gewährt, ein treffliches Schwert, ein Schiff, das ihn sicher allerorts hinträgt. Der alte heidnische Zauber ist hier verdrängt, Märchenstoffe sind an seine Stelle getreten.

§ 60. b) *Fjölsvinnsmál.* Svipdagr ist zum Sitz der Riesen gekommen, den flammende Lohe umgiebt. Ein Riese befindet sich davor, der Svipdag nach seinem Begehr fragt und ihn zur Umkehr auffordert. Gleichwohl nennt er seinen Namen (Fjölsvinnr). Svipdagr sagt, dass ihn die Liebe hierher getrieben habe. Er nennt sich Vindkaldr, der Sohn des Várkald, Enkel des Fjölkald, und verlangt dann zu wissen, wer über die Burg herrsche. Da erfährt er, dass es die Menglöð 'die Halsschmuckfrohe' sei, die Tochter Svafrþorins. Dann fragt Svipdagr weiter nach den Dingen, die er hier sieht, nach der Pforte der Burg, nach der Umzäunung, nach den Hunden, die die Burg bewachen, von denen stets einer wacht, die nur durch zwei *Vegn-* oder *Vengbráðir (?)* in Viðofnirs Gliedern gekirrt werden können. Alsdann fragt Svipdagr nach dem Baume, der hier Schatten wirft, denn in seinem Geäst sitzt der Hahn Viðofnir. Er erfährt weiter, wie diesen Hahn nur der Lævateinn töten könne, der bei der Sinmara fest verschlossen liege. Diesen Lævatein könne man aber nur von der Sinmara erlangen, wenn man ihr eine Feder aus dem Schwanze des Viðofnir bringe. Es ist also unmöglich, das zu erlangen, womit die Hunde der Menglöð gekirrt werden können. So springt denn Svipdagr von dieser Frage ab und erkundigt sich nun nach dem Saal, den die leuchtende Waberlohe umgiebt, und fragt, wer ihn gemacht habe, wie

der Berg heisse, auf dem die Jungfrau verweile, wie die Mädchen der Menglöð genannt würden, die allen beistehen. Endlich fragt Svipdagr noch, ob es keinem Manne bestimmt sei, in Menglöðs Armen zu schlafen. Da antwortet Fjölsvinnr: Niemand ausser Svipdag. Als der Jüngling das erfährt, nennt er seinen wahren Namen. Alsbald wedeln ihm die Hunde entgegen und die Pforte öffnet sich. Der Wächter meldet der Herrin den Ankömmling, und diese begrüsst ihn freudig mit Umarmung und Kuss als den Längstersehnten, der allein ihr vom Schicksal bestimmt ist.

§ 61. Das Motiv, das den Svipdagsmál zu Grunde liegt, ist dasselbe wie im Mythus von Gerð und in der Brynhildensage: es ist das Dornröschenmotiv. Eine Jungfrau ist im Banne dämonischer Mächte und kann nur durch den befreit werden, der vom Schicksal dazu bestimmt ist. Allein dies Motiv ist hier mit aller möglichen Gelehrsamkeit ausgeschmückt und mit anderen Märchenmotiven, wie dem von dem schwer zu erlangenden Kleinod, verwoben worden. Daher kann es auch nicht Wunder nehmen, wenn einzelne Namen und Züge an die Darstellung von Valhǫll und ihre Bewohner erinnern. Nicht der geringste Anhaltspunkt ist aber da, dass diese Stätte dem Dichter als Aufenthaltsort der Menglöð vorgeschwebt habe und dass gar unter Fjölsvinn Óðinn zu verstehen sei. Die Jungfrau wohnte vielmehr in der Riesenwelt, und alle Dinge, die der Wächter aufzählt, stehen mit dieser mehr oder weniger in Zusammenhang. Manches von dem, was Fjölsvinnr vorbringt, ist offenbar weder volkstümlicher noch alter Mythus gewesen, sondern ist ausschliesslich der Phantasie des Dichters entsprungen, der sich durch den Bau des Gedichtes, durch die dramatische Entwicklung, durch die edle Darstellung der Charaktere als ein recht begabter Dichter zeigt, der wohl selbständiger Gedanken und neuer Namen, auch der Erfindung neuer Märchenzüge fähig ist. Er benutzte ein Dornröschenmotiv, das aller Wahrscheinlichkeit nach seine Heimat in Norwegen hat, von wo aus es nach Dänemark und Schweden gewandert ist, hat es aber ungleich mehr vertieft, als dies im dänischen und schwedischen Volksliede geschehen ist. Jene mythologische Gelehrsamkeit, die wir in Svipd. finden, lässt sich nur auf Island nachweisen. Hier ist das Gedicht aller Wahrscheinlichkeit nach im Ausgange des 10. Jahrhs. entstanden. Einen Anhaltspunkt betreffs der Entstehungszeit giebt Gróg. 13, wo es heisst: «dass dir ein totes Christenweib keinen Schaden zufügen kann». Die Christenweiber galten also dem Verfasser als unheilbringende Hexen. Das versetzt uns in die Zeiten höchster Spannung zwischen Heiden und Christen, in die beiden letzten Jahrzehnte des 10. Jahrhs., wo Vetrliði, Þorvaldr veili und viele andere (*og margir aðrir* Bisk. s. I. 14[1]) Spottgedichte auf die Christen machten (vgl. Bisk. s. I. 5 ff.).

§ 62. FRAGMENTE VON GEDICHTEN MYTHOLOGISCHEN INHALTS. Dass von den mythologischen Liedern manches verloren gegangen ist, zeigen die Fragmente, die gelegentlich in der SnE und ihren Anhängseln citiert werden. Es giebt deren nicht weniger als 14. Eine Halbstrophe in Málahátt berichtet von Óðins Raben Hugin und Munin (SnE. II. 142), eine andere in Ljóðahátt vom Haine Glasir (SnE. I. 340). Aus dem Gedichte von Þórs Fahrt zu Geirrøð sind ebenfalls zwei Vísur erhalten (SnE. I. 286. 288), in der einen verbietet der Ase dem Fluss Vimur das Anschwellen, in der andern rühmt er sich, wie er durch seine Asenkraft Geirrøðs Töchter erdrückt hat. Dem Baldrmythus gehört die trotzige Antwort der Þǫkk an, die Baldr allein von allen Geschöpfen nicht beklagen will (SnE. I. 180), dem Njǫrðmythus ein Wechselgespräch zwischen Njǫrð und Skaði, in dem jener sein Meer

preist, während die Skaði dies verwünscht (SnE. I. 92), dem *Heimdallargaldr* (SnE. I. 264) zwei Verse, aus dem wir erfahren, dass Heimdallr der Sohn von 9 Müttern ist (SnE. I. 102). Andere Bruchstücke behandeln das Wechselgespräch zwischen einem Wanen und der Asin Gná (SnE. I. 116), die Fessel Gleipnir, mit der der Fenriswolf gebunden ward (SnE. II. 431 f.), nennen den Eimer und die Stange, die Bil und Hjúki, die Kinder des Mondes, tragen (SnE. II. 431. 514). Die mythischen Rosse und Ochsen zählt die *Þorgrimsþula* auf (SnE. I. 480. 484); jene mit ihren Besitzern auch die *Kalfsvísa* (SnE. I. 482).

D. Die Übergangsgedichte zur Heldensage.

§ 63. GRÓTTASǪNGR.[1] Ein Zufall hat uns dies Gedicht gerettet. Der Schreiber des cod. reg. der SnE. hatte das Streben, seine Vorlage möglichst zu erweitern. In diesem Streben fügte er seiner Erzählung vom Fróðifrieden den Grótt. bei, ohne zu beachten, dass in diesem Gedichte eine ganz andere Fassung der Sage vorliegt, als seine Prosa enthielt. Wie man die Aufzeichnung des Gedichtes dem Verfasser der Prosa zuschreiben und in dieser unfähigen Schreiberseele gar Snorri finden kann, ist ganz unverständlich. Nur durch die Annahme, dass der Grótt. erst von einem späteren Interpolator in diese eine Handschrift der SnE. gekommen ist, erklärt sich der Widerspruch.

Es hat im Norden schon in alter Zeit ein Märchen von der Glücksmühle gegeben, die mahlen konnte, was man von ihr verlangte. Auch zu den Finnen ist das Märchen gewandert, und hier spielte die Mühle im Epos als Sampo eine wichtige Rolle. Diese Mühle, so erzählt das Märchen, ist einst in die Hände eines Habgierigen gekommen, der sie hinaus auf das Meer gefahren hat. Hier hat er sie versucht, die Mühle hat aber nur Salz gemahlen, und das Schiff ist schwer geworden und ist schliesslich gesunken. Daher erklärt sich, dass das Meerwasser salzig ist. Dies Märchen hat sich bis zur Gegenwart auf Island erhalten (Jón Arnason, Isl. þjóðsögur II. 9 ff. bei M. Lehmann-Filhés, Isl. Volkssagen II. 46 ff.). In alter Zeit erzählte man, dass es der Seekönig Mýsingr gewesen sei, der sich der Mühle bemächtigt, sie auf seinem Schiffe fortgeführt und sich auf der See von ihr habe mahlen lassen. Da er aber immer mehr verlangte, sei schliesslich das Schiff gesunken und das Meer infolgedessen salzig geworden. Mit dieser volkstümlichen Fassung des Märchens hat der Verfasser der SnE. eine zweite verknüpft, wozu ihm die Kenning *goll = mjǫl Fróða* Veranlassung gegeben hat. In einem alten Liede der dänischen Heldensage war nämlich auch das Märchenmotiv verwertet, aber wesentlich vertieft worden. Dies Gedicht ist der erhaltene Grótt., das Lied von der Mühle Grótti. Zwei Riesenmädchen, Fenja und Menja, heisst es in diesem, sind zu König Fróði gekommen — nach der Prosa hatte sie der König bei einem Gelage am Hofe des Königs Fjǫlnir von Schweden erworben — und mussten hier als Mägde die Mühlsteine drehen. Ununterbrochen lässt sie Fróði thätig sein, denn unersättlich ist sein Verlangen nach Gold. Da singt die Menja nach der Sitte bei solcher Beschäftigung (Fms. VII. 233), wie wenig der König bedacht sei, welches Ursprungs sie wären. Riesen seien sie, die bisher nur Unheil und Krieg unter die Menschen gebracht hätten. Auch dem Fróði wollen sie Kampf und Krieg mahlen: der Yrsa Sohn kommt, den Mord Halfdans an Fróði zu rächen. Da zerspringen Mühlsteine

[1] Vgl. Bugge, *Norr. Fornkv.* 443 f. — Müllenhoff, *Beovulf* 32 ff.

und Kasten: die Mädchen haben ihr Ziel erreicht. Dies ist der notwendige Schluss des Gedichtes. Fróði hat seinen Bruder Halfdan getötet, um sich des ganzen väterlichen Erbes zu bemächtigen. Die Brüder sind Skjöldungen und Kinder des Friðleif. Nach der Sage von Hrólf Kraki haben Halfdans Söhne Hróar und Helgi den Vater an Fróði gerächt (Fas. I. 15 ff.), nach dem Grótt. Halfdans Enkel Hrólf Kraki, der Sohn der Yrsa, den diese in Blutschande mit ihrem eignen Vater Helgi ohne beider Wissen geboren hatte (Fas. I. 28). Die Fassung des Gedichtes hat schon aus inneren Gründen die grössere Wahrscheinlichkeit für sich: die nordische Dichtung lässt wiederholt Kinder in Blutschande erzeugen, damit sie die Vaterrache übernehmen (vgl. Sinfjǫtli in der Völsungensage). Somit ist der Grótt. ein trefflich angelegtes und abgerundetes Ganzes. Für einen König Mýsing ist in dem Gedichte kein Platz. Der Dichter hat die Sage von Fróðis Reichtum und Habsucht und seinem Ende mit dem Mühlenmärchen verwebt, indem er die Riesenjungfrauen erst das Gold in Übermass mahlen, dann aber dem Unersättlichen sein Unglück herbeirufen lässt. Das Unheil, das die Mägde bringen, erinnert an den Untergang des goldenen Zeitalters der Götter nach der Vsp., der ja ebenfalls durch Riesenmädchen herbeigeführt wird. Mit dramatischer Lebendigkeit schüttet die Menja ihren Groll über Fróði aus, weist auf ihre Stammesgenossen hin, die den Göttern stets Unheil gebracht, und lässt immer und immer wieder durch ihre Worte durchtönen:

Kauss at afli ok at álitom
en at ætterni ekki spurðir (8⁵⁻⁸)

«Du wähltest nach Kraft und Ansehen, aber nach Herkunft fragtest du nicht».

Schwer lässt sich Alter und Heimat des Grótt. bestimmen. Jedenfalls spricht aus dem Gedichte ein heidnischer Dichter. Es mag daher wie die andern Gedichte der dänischen Heldensage im 10. Jahrh. entstanden sein. Dass es zu den ältesten Gedichten gehöre, wie Müllenhoff annimmt, lässt sich weder durch Form noch durch Inhalt erhärten. Die Art des Vortrags der Menja wird mehr als melodischer Gesang gedacht, daher *sǫngr* (18 7) und *syngva* (4 1). Das lässt eher auf eine spätere Zeit schliessen. Der Dichter ist in der dänischen Heldensage ebenso bewandert wie in den Riesenmythen, die wir aus den Þórsliedern kennen. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass auch dieser Dichter ein Isländer war, der längere oder kürzere Zeit in Dänemark verweilte, wie der Dichter der Rígsþula. Für die norwegische Heimat des Gedichtes spricht nichts.

§ 65. VǪLUNDARKVIÐA.[1] Die Vkv. ist neben dem ags. Gedichte «Déors Klage» das älteste und umfassendste Zeugnis der Wielandsage. Wie schon der Name *Vǫlundr* lehrt, ist der Stoff dieser Sage in poetischer oder prosaischer Form den Nordgermanen von den Angelsachsen überkommen, denn diese Form geht auf ags. *Wēland* zurück. Allein der Stoff hat in der Vkv. ein ganz skandinavisches Gepräge erhalten: die Heimat der Sage ist vergessen und diese selbst spielt auf skandinavischem Boden. Nur die südgermanischen Quellen und die Namen der Personen lassen noch die sächsische Heimat erkennen.

---

[1] Wisén, *Hjeltesångerne* 9 ff. — Detter, Ark. f. nord. Fil. III. 309 ff. — Niedner, *Vkv.* ZfdA. XXXIII. 24 ff.; Ders., *Zur Liederedda* 17 ff. — Depping, *Véland le Forgeron.* Paris 1833. — Rieger, Germ. III. 176 ff. — K. Meyer, *Die Wielandssage.* Germ. XIV. 283 ff. — E. H. Meyer, AfdA. XIII. 23 ff. — W. Müller, *Mythol. d. d. Hs.* 124 ff.; Ders., *Zur Mythol. d. d. Hs.* 94 ff. — Golther, Germ. XXXIII. 459 ff. — Schück, Ark. f. nord. Fil. IX. 103 ff. — Jiriczek, *Deutsche Hs.* I. 1 ff. — Sijmons, Grundriss[2] III. 722 ff.

Zwei verschiedene Mythen von Wieland, dem kunstfertigen Schmied, sind vom Dichter nicht ungeschickt miteinander verbunden: die Mythe von den Ehen Vœlunds und seiner Brüder mit den Schwanenjungfrauen und die von Vœlunds Aufenthalt bei König Níðuð. Den Strophen vorangehende Prosa macht mit den Personen und dem Schauplatz des Gedichtes bekannt. Sie berichtet zunächst von König Níðuð von Schweden, seinen zwei Söhnen und seiner Tochter Bǫðvild. Dann führt sie zu Vœlund und seinen beiden Brüdern Slagfinn und Egil, die als Söhne des Finnenkönigs aufgefasst werden und in Ulfdalir am Ulfsjá wohnen. Diese trafen einst drei Frauen — Walküren werden sie genannt —, die ihre Schwanenhemden abgelegt hatten. Zwei, Hlaðguðr und Hervǫr alvitr, waren die Töchter des König Ludwigs, Ǫlrún, die dritte, war die Tochter Kjárs von Valland. Diese drei heiraten jene Brüder und leben 7 Jahre mit ihnen. Dann flogen sie aber fort und kamen nicht wieder. Während zwei der Brüder ausgehen, um ihre Frauen zu suchen, bleibt Vœlundr in Ulfdalir zurück. Hier lässt ihn Níðuðr gefangen nehmen. Damit endet die Prosa. Das Lied hebt an, wie die Jungfrauen durch den Myrkvið fliegen und sich am Gestade des Sees niederlassen, wie sie dann die drei Brüder heiraten, aber wie sich im achten Jahre der Ehe bei ihnen die Sehnsucht einstellt, ihrer alten Beschäftigung wieder nachzugehen *(ørlǫg drygja)*, und wie die Brüder eines Tages ihr Heim leer finden, als sie von der Jagd zurückkehren. Während nun Egill und Slagfiðr nach ihren Frauen suchen, bleibt Vœlundr in Ulfdalir zurück und fasst hier Edelsteine in Gold und schmiedet Ringe. Diese letzte Bemerkung ist vom Dichter trefflich erdacht; sie verbindet die beiden Sagen miteinander. Der Dichter scheint sich Ulfdalir im Reiche Níðuðs gedacht zu haben. Der König hat schon früher von den drei Brüdern gehört und von der Kunstfertigkeit Vœlunds, allein er hat den vereinten Alfensprossen nicht beikommen können. Jetzt erfährt er, dass Vœlundr allein zurückgeblieben ist. Bewaffnete Krieger gehen während der Nacht zu des Schmiedes Behausung. Vœlundr — *álfa vísi* oder *álfa ljóði* nennt ihn das Gedicht — ist nicht daheim; von den Ringen, die in dem Saale angereiht sind, entwenden einen die Krieger. Als der Alfenkönig von der Jagd zurückkommt, vermisst er diesen Ring und glaubt schon, dass Alvitr zurückgekehrt sei. Sinnend sitzt er lange da, bis er in tiefen Schlaf verfällt. Während desselben wird er von Níðuðs Mannen gebunden. Wie er erwacht und sich gefesselt merkt, fragt er, wer das gethan habe. Níðuðr setzt ihn zur Rede, woher er das viele Gold habe. Noch mehr, antwortet Vœlundr, besassen wir,' als unsere Frauen noch bei uns weilten. Da wendet sich Níðuðs Gemahlin, die ganz unvermittelt auftritt, an ihren Gatten und macht diesen auf Vœlunds Blick aufmerksam, den er habe, wenn er sein Schwert in Níðuðs Händen und den entwendeten Goldring an Bǫðvilds Arme erblicke. Auf ihre Veranlassung wurden ihm die Flechsen der Füsse zerschnitten, und der Gefangene muss nun auf einer Insel für den König Geschmeide schmieden. Tag und Nacht sinnt er auf Rache. Da kommen einst des Königs Söhne zu ihm, gelockt von Neugier nach dem verarbeiteten Golde. Durch List tötet sie der Alfenfürst, macht aus ihren Schädeln versilberte Becher und schickt diese König Níðuð. Auch die Augen fasst er in Gold und schickt sie der Königin, während er aus den Zähnen einen Brustschmuck für Bǫðvild herstellt. Doch nicht genug der Rache. Auch Bǫðvildr kommt auf die Insel; ihr Armring ist zerbrochen und Vœlundr soll ihn wieder herstellen. Freundlich nimmt sie der Alfenfürst auf, aber nachdem er sie berauscht gemacht hat, schwängert er sie. Nun hat er all sein Leid an dem

König gerächt und nach Alfenweise schwingt er sich dann in die Lüfte, um seinen Verbannungsort für immer zu verlassen. — Unterdessen trauert zu Hause Níðuðr über den Verlust seiner Söhne. Er weiss es noch nicht, aber er ahnt, dass Vœlundr sie getötet hat. Daher verwünscht er den Rat seiner Gattin, nach dem er so frevelnd an Wieland gehandelt, und verlangt mit diesem zu reden, der ihm auch bald aus den Lüften Antwort giebt. Nachdem er dem König einen heiligen Eid abgenommen, dass dieser seinem Weibe kein Leid zufüge, schüttet er durch die Botschaft, die er bringt, die Schale des Leides über Níðuð aus: deine Söhne sind getötet, deine Tochter ist mein Weib geworden. Gern möchte Níðuðr Wieland bestrafen, allein kein Reiter kann ihn holen, kein Schütze kann ihn treffen. Da lässt er seine Tochter rufen und erfährt aus ihrem Munde selbst, dass Vœlundr die Wahrheit gesprochen hat.

§ 64. Mit den Worten der Bǫðvild schliesst die Vkv. Das Gedicht macht offenbar den Eindruck eines einheitlichen Ganzen, wenn auch zwei verschiedene Sagen von Vœlund, die ursprünglich selbständig nebeneinander bestanden, zu Grunde liegen. Wohl ist das Gedicht nicht gut überliefert und hat sicher kleinere Interpolationen (3^{5-6}; 15 (?); 17^{5-6} (?); 18^{5-6}) und Lücken (nach v. 2^{6}, in 9, vor 16^{1}, nach 26^{2}),[1] aber das hängt mit dem Alter des Gedichtes zusammen, das unstreitig eines der ältesten aller Eddalieder ist, das vielleicht noch dem 9. Jahrh. angehört und höchst wahrscheinlich in Norwegen seine Heimat hat. Ob der Verfasser bereits heimische Gedichte vorliegen gehabt und verwertet oder ob er aus der lebendigen Sage oder fremden Quellen schöpft, lässt sich nicht entscheiden. Schwerlich dürfen wir mit Niedner annehmen, dass nur dem zweiten Teil der Vkv. ein älteres Gedicht zu Grunde liege, da durch das ganze Lied ein durchaus einheitlicher Ton geht. Die Hauptpersonen sind trefflich gezeichnet: Vœlundr, der seine Tage in Ulfdalir, wo er mit Hervǫr glückliche Jahre verlebt, auch ferner verbringen will, der in Gedanken an die Geflohene träumend dasitzt, der seine Gattin auch in der Gefangenschaft nicht vergessen kann, der eine fast weiche Natur ist, wird zum rachedürstenden Dämon, wie er sich betrogen und geschändet sieht. Aber nur an Níðuð will er sich rächen: er vernichtet sein Geschlecht, er schändet seine Tochter. Doch der Rachedurst hat nicht alle edleren Regungen in ihm vernichtet: noch vor seiner Flucht nimmt er dem König den Eid ab, seiner Tochter kein Leids zu thun. Der König Níðuðr erinnert an Etzel im Nibelungenliede. In der Sage ist er wie dieser der heimtückische, habgierige Tyrann, im Gedichte dagegen der Sklave seines Weibes. Dieses giebt ihm den Rat, dem Vœlund die Flechsen durchschneiden zu lassen; der König fühlt recht wohl, dass in seiner Nachgiebigkeit gegen sein Weib sein Unrecht besteht. Selbst Nebenpersonen, wie die Königssöhne mit ihrer kindlichen Neugier und die Bǫðvild mit ihrer weiblichen Ratlosigkeit, sind trefflich gezeichnet.

§ 66. Ausser in der Vkv. besitzen wir die Wielandssage in nordischen Quellen noch in der Þiðrekssaga (cap. 57—79). Im wesentlichen geht diese Fassung auf niedersächsische Lieder zurück. Allein der Verfasser hat auch unsere Vkv. gekannt und verwertet und eine Anzahl Züge durch eigene Phantasie an die alte Sage geknüpft, die dieser unmöglich von Haus aus angehört haben können. Hier ist der Einfluss der griechischen

[1] Niedners Auffassung, dass v. 6—10 interpoliert seien, vermag ich nicht zu teilen. Sie gehören mit zu den schönsten Stellen des Gedichtes und sind für die epische Entwicklung geradezu notwendig.

Dädalussage, der Ironsage und anderer fremder Quellen wohl wahrscheinlich, in dem Eddaliede und den ags. Zeugnissen der Wêlandssage zeigt sich keine Spur davon; Golthers und Schücks Behauptungen beruhen auf haltlosen Argumenten und falscher Verwertung der Quellenzeugnisse.

E. Die Gedichte der Heldensage.

§ 67. DIE HELGILIEDER.[1] Die Helgilieder sind auf dem Boden der noch wenig geklärten altdänischen Heldensage gewachsen. Denn dass Helgi in Dänemark seine Heimat hat, ist von A. Olrik und Bugge erwiesen. Und wenn in der Dichtung auch fast gar nichts mehr an den Helden erinnert, der einst in Dänemark gelebt hat und hier gefeiert worden ist, wenn auch die westnordischen Dichter ganz subjektiv mit ihrem Stoffe verfahren sind und ganz neue und verschiedenartige Motive an diesen geknüpft haben, so lässt sich doch noch aus dem Schauplatz der Dichtung der historische Hintergrund der Sage und ihre Heimat erkennen. Der Sitz Helgis des Hundingstöters, *Hringstaðir* (H. Hb. I. 56. 8), ist Ringsted auf Seeland, mit ihm erhält Helgi *Sigarsvellir* (Sigersted bei Ringsted. H. Hb. I. 8) als Zahngeschenk, der Sigrún gegenüber giebt sich Helgi als Hamall von *Hlésey* (Læsø im Kategat) aus (H. Hb. II. 6). Ferner kennen ihn die Dichter als *Skjǫldung* (H. Hb. I. 19) oder *Ylfing* (H. Hb. I. 5; II. 8), als Spross aus Yngvis Geschlecht (*áttstafr Yngva* H. Hb. I. 55); alles sind Bezeichnungen für dänische Könige. Als Helgi zum Kampfe gegen Hǫðbrodd auszieht, stossen zu ihm Männer von *Heðinsey* (d. i. Hiddensee auf Rügen H. Hb. I. 22), deren Einwohner in Abhängigkeitsverhältnis zum dänischen Könige gedacht werden; andere Schiffe kommen vom *Qrvasund* (Öresund oder Stralsund? H. Hb. I. 24), man hisst die Segel im *Varinsfjǫrð* (Warnow, Warnemünde H. Hb. I. 26), Helgis Flotte erspähen die Männer von *Svarinshaug* (Schwerin H. Hb. I. 31), zwischen Helgi und Hǫðbrodd kommt es zum Kampfe *á Móinsheimum* (auf der Insel Mön. H. Hb. I. 46). Der ganze Schauplatz der Ereignisse ist also die Ostsee und die angrenzenden Länder. Aus der dänischen Heimat der Helgisage erklären sich auch die verschiedenen Anklänge, die die Gedichte an die dänische Skjöldungensage haben. Aber sonst ist die dänische Sage in der eddischen Dichtung nicht wieder zu erkennen. Jene kennen wir durch Saxo grammaticus (II. 80 ff.) und in verblasster Gestalt aus der Saga Hrólfs kraka (Fas I. 3 ff.). Übereinstimmungen zeigen diese Darstellungen mit der Edda nur darin, dass Helgi als Besieger Hundings und Hǫðbrodds erscheint, fast alles andere weicht von einander ab. Wesentlich zu dieser poetischen Neugestaltung der Sage hat in der eddischen Dichtung der Umstand beigetragen, dass hier die Sage mit der Völsungensage, d. h. mit der Sage von Sigmund und Sinfjǫtli, verknüpft und Helgi zum Sohne Sigmunds gemacht ist, während er in der dänischen Fassung Halfdans Sohn heisst. Gleichwohl giebt eine Vergleichung Saxos mit den eddischen Liedern den historischen Kern der Sage: «Helgi der Hundingstöter war ein dänischer König, gegen dessen nächste Verwandten Hǫðbroddr, der Herrscher über ein fremdes,

[1] *Lieder der alten Edda,* hrsg. und erklärt durch die Brüder Grimm. Berl. 1815 (Gedichte der Heldensage. Neudruck der Übersetzung von Hoffory. Berl. 1885). — R. M. Meyer, *Die Anordnung der eddischen Heldenlieder.* ZfdA. XXXII. 402 ff. — Müllenhoff, ZfdA. XXIII. 126 ff. — Sijmons, ZfdPh. XVIII. 112 ff. — Bugge, *Helge-digtene i den ældre Edda, deres Hjem og Forbindelser.* Københ. 1896. — A. Olrik, *Kilderne til Sakses Oldhistorie* II (1894) 142 ff.

wohl südgermanisches Volk an der Ostsee, feindlich aufgetreten ist. So wird Helgi gezwungen, mit einer Flotte Hǫðbrodd anzugreifen. Dieser wird von Helgi überwunden und getötet». Ob dieser Hǫðbroddr eine historische Person oder nur ein poetischer Repräsentant der Heaðobeardan (Beow. 2033 ff.) d. i. der Langobarden gewesen ist, wie Bugge annimmt, bleibe dahingestellt. Diese historischen Thatsachen wurden Gegenstand der Dichtung, und zwar haben unstreitig zuerst dänische Dichter sie behandelt. Wohl schon in ihren Händen wurde Helgi von dem Boden der Wirklichkeit losgerissen und zu einer poetischen Gestalt, zu einem Nationalhelden, der die Kämpfe der Dänen gegen die stammverwandten Südgermanen verkörperte. Diese Dichtung wurde einerseits von Saxo benutzt, andererseits gab sie mehreren westnordischen Dichtern Stoff zu ihren Helgiliedern. — Neben diesem Helgi Hundingsbani Sigmundsson entstand bei dem norwegischen Stamme noch eine zweite poetische Helgigestalt, Helgi Hjǫrvarðsson, an die z. T. Motive aus der älteren Helgisage, z. T. aber auch neue Motive geknüpft wurden. In beiden Dichtungen hat der Held ein Liebesverhältnis zu einer Valkyrje, die ihm schützend zur Seite steht, wie überhaupt das Walkürenmotiv der Helgidichtung mehr eigen ist als allen andern eddischen Gedichten. In dieser Beziehung gesellt sich den beiden eddischen Helgi noch ein dritter, über den uns freilich nur die Hrómundarsaga Greipssonar in Prosa und ziemlich verblasst berichtet (Fas. II. 367 ff.). Hiernach stand Helgi inn frœkni ('der Tapfere') im Dienst zweier schwedischen Könige, der Haddingjar, woher er den Beinamen *Haddingjaskati* erhielt. Ihm zur Seite stand die Valkyrje Kára, die in Schwanengestalt über ihrem Schützling schwebte, wenn er im Kampf war. Im Zweikampf mit Hrómund jedoch verwundet Helgi die Kára tödlich, und nun ist sein Glück dahin; gleich darauf fällt ihn Hrómundr. Auch dieses Liebesverhältnis zwischen Helgi und Kára ist einmal in poetischer Form behandelt worden: am Schlusse der H. Hb. II heisst es in der Prosa, dass nach einer alten Sage Helgi und Sigrún wiedergeboren seien, jener als Helgi Haddingjaskati, diese als Valkyrje Kára Halfdanardóttir, und von ihnen sei in den *Káruljóð* gesungen worden. Ob die ersten vier (Vigfússon, Gering) oder die ersten 13 Strophen (Sijmons) der H. Hb. II. ursprünglich diesem Gedichte angehört haben, ist sehr fraglich, trotzdem sich hier zwei Personen finden (Blindr und Hagal), die auch in der Hrómundarsaga vorkommen. Denn hätte der Sammler diesen Teil aus den Káruljóð genommen, so wäre seine Bemerkung am Schlusse des Gedichtes ganz unverständlich.

1. HELGAKVIÐA HJǪRVARÐSSONAR.[1]

§ 68. Die H. Hj. besteht aus zwei ursprünglich selbständigen Gedichten, die sich schon durch ihre Form von einander unterscheiden: aus dem eigentlichen Helgiliede (v. 1—13, 31—43) und den eingeschobenen Hrímgerðarmál v. 14—30), jenes ist in Fornyrðislag, dies in Ljóðahátt verfasst. Beide Gedichte sind schwerlich von demselben Verfasser. Die Überlieferung ist nicht gut; von dem Helgiliede ist sie schlechter als von den Hrímgerðarmál. Kein Gedicht enthält so viel verbindende Prosa wie dieses und die H. Hb. II. Daraus hat Bugge sehr treffend eine besondere Darstellungsweise geschlossen: die Prosa ist nicht erst später zur Poesie gekommen, sondern mit dieser zugleich entstanden; jene enthält die Darstellung der Thatsachen, während die Poesie nur Worte der auftretenden Personen birgt und durch diese die Handlung gleichsam begründet.

[1] Wisén, *Hjeltesångerne* I. 47 ff.

§ 69. a) *Das Helgilied.* Hjǫrvarðr begehrte als vierte Gemahlin die schöne Sigrlin, die Tochter des Königs Sváfnir. Atli, der Sohn seines Jarl Iðmund, soll um sie werben. Einen ganzen Winter weilt dieser bei König Sváfnir, dessen Jarl Fránmarr, der Pflegevater der Sigrlin und Vater der Álof, dem König rät, Hjǫrvarð die Tochter zu verweigern. Hierauf folgt in der prosaischen Darstellung ein ὕστερον πρότερον. Atli hatte sich vor Beginn seiner Werbungsfahrt mit seinen Leuten am Saum eines Haines befunden und diese hatten Hjǫrvarðs Frauen als die schönsten gepriesen. Das hatte ein Vogel gehört; Atli verstand seine Stimme, und nun entwickelt sich zwischen beiden ein kurzes Gespräch (v. 1—4), in dem der Vogel die Schönheit der Sigrlin rühmt und unter der Zusicherung von Tempel und Opferaltar den Beistand zur Erwerbung der Sigrlin verspricht. Offenbar sind diese Strophen nur ein Fragment; sie gehören inhaltlich in die Zeit vor der ersten Werbung, und es ist anzunehmen, dass Atli überhaupt erst auf die Worte des Vogels hin seinen Herrn Hjǫrvarð auf die schöne Jungfrau aufmerksam gemacht hat. In der folgenden Strophe (5) berichtet Atli dem König, wie seine Werbung erfolglos gewesen sei. Doch Hjǫrvarðr lässt nicht von seinem Vorhaben ab. Er will zum zweitenmal um Sigrlin werben, diesmal in eigner Person. Als man ins Land der Sigrlin kam, fand man dies verwüstet. König Hróðmar hatte das gethan und zwar aus Rache, weil auch ihm die Sigrlin verweigert worden war. Zugleich hatte er den König Sváfnir getötet. An einem Flusse wird das Lager aufgeschlagen. Jenseits desselben geht Atli auf Kundschaft aus. Da fand er ein Haus, auf dem ein Adler schlief. Er tötet diesen, geht dann in das Haus und findet hier Sigrlin und ihre Pflegeschwester Álof. Der getötete Adler aber war der Jarl Fránmarr gewesen, der in diesem Hause durch Zauber die Mädchen vor den Feinden geschützt hatte. Nun führt Atli dem König Hjǫrvarð die Sigrlin zu, während er selbst die Álof heiratet. Hjǫrvarðs und Sigrlins Kind ist Helgi, ein stattlicher Knabe, der aber lange taubstumm ist. Da kommen einst neun Walküren geritten. Die Führerin spricht das Kind an und nennt es Helgi. Es war Sváva, die Tochter König Eylimis. Plötzlich ist Helgi die Zunge gelöst, und es entspinnt sich zwischen ihm und der Sváva ein Gespräch (v. 6—9), in dem der Königssohn die Walküre selbst als Geschenk für die Namengebung fordert. Diese gewährt ihm zunächst ihren Beistand, indem sie ihm zu dem trefflichen Schwerte verhilft, das auf Sigarsholm vergraben liegt. Gleich darauf finden wir Helgi im Gespräch mit seinem Vater; er macht ihm bittere Vorwürfe, dass er noch nicht den Tod seines Muttervaters Sváfnir an Hróðmar gerächt habe. Nach der folgenden Prosa stattet Hjǫrvarð seinen Sohn Helgi zum Rachezug aus, an dem unter andern auch Atli teilnimmt. Hróðmar fällt. Darauf wirbt Helgi bei König Eylimi um die Sváva. Die Verlobung findet statt, aber Helgi geht auch fernerhin seinem Kriegerhandwerk nach, während Sváva Valkyrje bleibt wie zuvor. Nun hat Helgi einen Bruder Namens Heðinn. Dieser weigert einst am Julabend einem Zauberweibe seine Begleitung. Aus Rache dafür umgarnt es Heðin mit Zauber, dass dieser beim Bragarfull das feierliche Gelübde ablegt, die Geliebte seines Bruders Helgi zu gewinnen. Sofort von Reue erfasst, sucht er den Bruder auf und klagt ihm, was er gethan habe (v. 31—32). Doch Helgi tröstet ihn; er ahnt seinen nahen Tod, denn in dem Zauberweibe erkennt er seine Fylgje (v. 35). In drei Tagen soll es auf Sigarsvellir zwischen Helgi und Alf, dem Sohne Hróðmars, zur entscheidenden Schlacht kommen. Hier trifft Helgi die Todeswunde. Bevor er stirbt, lässt er jedoch noch die Sváva zu sich entbieten und bittet sie,

an seiner Stelle den Bruder zu heiraten (36—41). Heðinn scheint bei diesem Gespräch zugegen gewesen zu sein. Die Sváva antwortet, sie würde nie einen Mann umarmen, von dem niemand etwas gehört habe (42). Mit diesen Worten stachelt sie Heðin zur Bruderrache an, und dieser verspricht auch in der Schlussstrophe nicht zurückzukehren, bevor er Helgi nicht gerächt habe (v. 43). Die kurze Prosabemerkung am Schlusse, dass Helgi und Sváva wiedergeboren seien, ist nach diesem Gedichte ganz sinnlos und geht sicher auf die Schlussworte von H. Hb. II. zurück.

§ 70. Das Helgilied ist sicher nicht vollständig erhalten. Daher erscheint es zuweilen etwas matt, hier und da abgerissen. Aber auch die erhaltenen Fragmente durchweht ganz der Geist der Wikingerzeit. Die Blutrache, die Helgi an Hróðmar, Heðinn an Alf nimmt, die Valkyrje Sváva, das heilige Gelübde beim Bragarfull auf dem Eber des Frey u. a. versetzen uns ganz in die heidnische Zeit, so dass das Gedicht auf alle Fälle vor dem Ausgang des 10. Jahrhs. entstanden ist. Schwieriger ist die Frage nach der Heimat des Liedes. Denn wenn der Dichter auch die Heimat Helgis und Heðins nach Norwegen verlegt (v. 31, 1—4: *Kom heill, Heðinn, hvat kant segja nýra spjalla ór Nóregi?*), so ist damit noch nicht gesagt, dass er selbst hier heimisch gewesen sein muss. Der kriegerische Geist, der aus diesem wie aus den übrigen Helgiliedern spricht, macht es dagegen sehr wahrscheinlich, dass diese Lieder auf den norwegischen Kolonien des Westmeeres ihre Heimat haben. Es sind Thaten der Seekönige und Wikingerfürsten, die aus ihnen hervorleuchten, aber nicht die norwegischer Könige, sondern von Führern, die immer noch Berührung mit dem Mutterlande hatten. Die Frage Helgis: «Was giebts Neues in Norwegen?» passt trefflich in den Mund eines solchen Wikingerfürsten in den westlichen Kolonien, vor allem in Britannien. Versetzen wir die Heimat der Dichter der Helgilieder hierher, so versteht man auch leicht, wie norwegische Dichter dazu kamen, Stoffe der dänischen Heldensage darzustellen: der enge Verkehr mit den Dänen machte sie mit ihren Heldenliedern bekannt und liess sie diese nachahmen, zumal gemeinsame Kriegsthaten hier beide Völker miteinander verband.[1] Stimme ich so Bugges Ansicht über die Heimat der Helgilieder bei, wenn auch aus anderen Gründen wie dieser, so muss um so nachdrücklicher hervorgehoben werden, dass seine Beweise für Entlehnung aus der Wolfdietrichsage, den vatikanischen Mythographen, den irischen Quellen u. dgl. für mich nichts Überzeugendes haben.

§ 71. b) Die *Hrímgerðarsenna* (v. 12—30). Über den Kampf Helgis mit Hróðmar erfahren wir aus der H. Hv. nichts. An jener Stelle, wo wir ihn in dem Gedicht erwarten sollten, finden wir aber eine Episode, die ursprünglich nicht zu dem Gedichte gehört haben kann, ein Zankgespräch *(senna)* zwischen Helgis Genossen Atli und der Riesentochter Hrímgerð. Dies eingeschobene Gedicht, das sich schon durch seine gute Überlieferung und durch die Sprache als jünger entpuppt, ist offenbar nur in Anlehnung an die H. Hv. entstanden; sein Verfasser hat das Zankgespräch zwischen Guðmund und Sinfjǫtli in H. Hb. I. 33—51 zum Vorbild gehabt und ein Gedicht geschaffen, das an Unflätigkeit seinem Vorbilde und der Lokasenna nichts nachgiebt. Alter nordischer Volksglaube durchzieht das Gedicht. Es mag die Sage bestanden haben, dass es zwischen Helgi und Hróðmar im Hatafjǫrð zur Entscheidungsschlacht gekommen sei.

---

[1] Vogt, *Dublin som norsk by* 78 ff.; Steenstrup, *Normannerne* III. 90 ff.; 221 ff.

In ätiologischer Weise hat aus dem Namen des Ortes der Dichter, der sich auch sonst in Namendeutung gefällt,[1] einen Riesen Hati erschlossen, den er Helgi auf dem nahen Felsen töten und in das Meer stürzen lässt. Hrímgerðr rühmt ihren Vater als den allgewaltigen Riesen, der an Frauenraub seine Freude gefunden habe (v. 17). Ihre Mutter habe draussen im Meere gelegen und Helgis Schiffen den Zugang versperrt,[2] während sie selbst seine Genossen ertränkt habe. Mit der Hrímgerð kommt Atli ins Gespräch, als er im Hatafjǫrð Nachtwache hält. Er weiss sofort, wen er vor sich hat, und alsbald beginnt das eine das andere zu schmähen, Atli vom Schiff, Hrímgerðr vom nahen Ufer aus. Schliesslich fordert das Riesenweib Atli auf, ans Land zu kommen, wenn er den Mut habe. Dieser weist das Anerbieten zurück, da er für seinen Herrn wachen müsse. Dies giebt Hrímgerð Veranlassung, Helgi zu rufen und zugleich von ihm Busse zu fordern: eine Nacht will sie bei ihm ruhen, dann soll der Vatermord gesühnt sein. Helgi erscheint, und nun entspinnt sich zwischen ihm und Hrímgerð ein Gespräch, in dem der Charakter der senna etwas gemildert wird und das ebenfalls seine Vorlage in H. Hb. I. hat. Wohl weist anfänglich Helgi die Art der Sühne schroff zurück, indem er meint, dass Thursen Buhlen der Hrímgerð sein sollten; als diese ihm aber gesagt hat, dass er doch nur der goldgeschmückten Walküre seine Rettung verdanke, da geht Helgi scheinbar auf ihr Verlangen ein, wenn sie ihm sage, ob nur ein oder mehrere Mädchen ihn geschirmt hätten. Nun schildert Hrímgerðr die drei Scharen der Walküren, die sie gesehen hat, und sagt, wie eine allen vorangeritten sei. Durch diese Frage hat Helgi die Hrímgerð abgehalten, auf das nahende Morgenrot zu achten. Atli merkt es, und triumphierend ruft er aus: Schaue nach Osten, es ist Tag; die Schiffe haben nun Ruhe vor dir, denn in Stein verwandelt werden dich in Zukunft die Menschen sehen. Helgi hat sich also derselben List bedient, wie Þórr in Alvíssmál dem Zwerg Alvíss gegenüber: er hat durch scheinbares Nachgeben und Fragen das dämonische Wesen auf der Erde zurückgehalten, bis sein schlimmster Gegner, das Licht der Sonne, es in Stein verwandelt.

§ 72. Das Alter der Hrímgerðarmál lässt sich nur relativ bestimmen. Finnur Jónsson nimmt an, dass das Gedicht nicht vor 1000 entstanden sein könne, da in ihm eiserne Schiffe erwähnt würden. Allein der Járnbarði des Eirik jarl (Fms. X. 355) und der Járnmeiss des Þangbrand (Bisk. s. I. 16), die zur Stütze der Behauptung angeführt werden, haben ihren Namen von der besonderen Art des Eisenbeschlags; sie bezeugen nicht, dass es vor 1000 keine mit Eisen beschlagene Schiffe gegeben habe und sprechen eher für deren frühere Bekanntschaft als dagegen. Mit der Alterbestimmung jedoch hat er sicher recht. Das Gedicht ist jünger als H. Hv. und H. Hb. I., da der Verfasser diese Gedichte gekannt haben muss. Da nun H. Hb. I. vor 1000 nicht gedichtet sein kann, so muss die Hrímgerðarsenna erst im 11. Jahrh. entstanden sein. Die Annahme Bugges, dass die senna von demselben Verfasser wie H. Hb. I. sei, ist nur Hypothese, die wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Ebensowenig wie das Alter lässt sich die Heimat der Hrímgerðarmál mit etwas Sicherheit bestimmen, doch schliessen äussere Gründe Norwegen aus, wenn als Heimat der Helgilieder die Inseln des Westmeeres angenommen werden.

[1] Vgl. 15, 1—2 *Atli ek heiti atall skal þer vera.*

[2] Ähnlich bereiten Trolle Friðþjóf auf der See Sturm und wehren dadurch die Einfahrt. vgl. Friðþjófss. Ausg. v. Larsson S. 12 ff.

II. Die Gedichte von Helgi dem Hundingstöter.[1]

§ 73. a) *Helgakviða Hundingsbana I.* Im cod. reg. steht das jüngere Gedicht von Helgi dem Hundingstöter an der Spitze der Helgilieder, da es ob seinem jungen Alter dem Sammler am besten gegenwärtig gewesen ist und einen summarischen Überblick über Helgis Leben gewährt. Es hat die Überschrift: *Hér hefr upp kvæði frá Helga Hundingsbana þeira ok Hǫðbrodds; Vǫlsungakviða.* Dies letzte Wort deutet an, dass die Verknüpfung der Helgi- und der Völsungensage vollzogen ist. Helgi ist der Sohn Sigmunds, der Bruder Sinfjǫtlis. Das Gedicht ist eine Verherrlichung von Helgis Thaten; der Dichter reiht die Ereignisse einfach aneinander und bedient sich dabei Motive, die er aus der Dichtung seiner Zeit und aus der Volkssage kannte. Keine Prosa unterbricht die Poesie, der Fortgang der Entwicklung wird poetisch dargestellt wie die Stimmung der handelnden Personen. In echt epischer Weise (*Ár var alda þats arar gullu*) setzt der Dichter ein, beginnt mit der Geburt seines Helden und schildert, wie die Nornen ihm den Schicksalsfaden ziehen (v. 1—4). Sigmundr ist sein Vater, Borghildr seine Mutter. Jener kommt heim vom Schlachtfelde und giebt dem Neugebornen Namen und zahlreiche Stätten. Unter dem Schutze der Seinen wächst der Knabe heran. Was jetzt folgt, erregt Anstoss, der jedoch durch eine kleine Umstellung beseitigt wird: 9^{5-8} gehört erst nach 10^{8}. Kaum ist Helgi 15 Jahre alt, so zieht er zum Streit (10^{1-4}), tötet Hunding, den Saxo grammaticus «Saxoniæ regis Syrici filium» (I. 80) nennt, und erbeutet grossen Reichtum (10^{5-8}). Freudig verteilt er das erworbene Gold unter seine Mannen (9^{5-8}). Bald kommen Hundings Söhne und fordern für die Plünderung und den Tod des Vaters Sühne, doch Helgi weist sie schroff zurück. Es kommt zur Schlacht, in der die Hundingssöhne fallen. Nach dem Kampfe sitzt Helgi unter dem Adlersteine, um auszuruhen. Da schwingt es das Schwert vom Logafjǫll herab: es sind Walküren, die am Kampfe teilgenommen und Helgi zum Siege verholfen haben. Dieser ladet sie ein, am Abend mit den Männern den Sieg zu feiern, doch die Führerin Sigrún, Hǫgnis Tochter, weist die Einladung zurück, da sie anderes vorhabe; sie sei von ihrem Vater dem Sohne Granmars versprochen worden, von dem sie nichts wissen will; Helgi könne sie durch einen Holmgang mit dem Verlobten befreien. Dieser verspricht der Schlachtenjungfrau sofort seinen Beistand, und alsbald werden Boten entsandt, die den Heerbann aufbieten sollen. Überallher kommen die Schiffe nach der Bucht von Brandey; schier unzählig ist das Gefolge Helgis. Als man von Trǫnueyr (Helsingör?), wo noch einmal Revue stattgefunden hat, nach dem Varinsfjǫrð (Warnemünde?) segelt, erhebt sich heftiger Sturm; nur durch den Schutz der Sigrún werden die Schiffe vor dem Untergange bewahrt. Endlich kommt man zum feindlichen Gestade, wo Guðmundr auf dem Svarinshaug (Schwerin?) Ausguck hält. Auf den Schiffen Helgis hat Sinfjǫtli die Wacht. Zwischen ihm und Guðmund entspinnt sich ein Gespräch, in dem jeder dem anderen die abscheulichsten Dinge vorwirft (v. 32—44). Was Sinfjǫtli von Guðmund erzählt, dass er in Frauengestalt sich bald hier, bald dort aufgehalten habe, erinnert an die Mythen von Loki, die wir aus Ls. kennen lernen. Uber Sinfjǫtli erfährt man Dinge, die auch aus der Vǫlsungasaga bekannt sind, wie er die Stiefbrüder getötet, in Werwolfsgestalt sein Wesen getrieben habe; daneben soll er von

[1] Wisén, *Hjeltesångerne* I. 77 ff. — Detter, Ark. f. n. Fil. IV, 59 ff. — Niedner, ZfdA. XXXVI, 291 ff. — Niedner, *Zur Liederedda* 25 ff. — Zarncke, *Zum 2. Helgiliede.* Sitzber. d. Kgl. sächs. Ges. d. Wiss. 1870, 193 ff. — W. Hahn, *Helgi und Sigrun.* 12 Lieder germ. Heldensage. Berlin 1867. — R. Warrens, *Zwei Lieder der Edda.* Hamb. 1863.

Riesenmädchen entmannt worden und in Rossgestalt gewesen sein. Ob diese Züge auf alte Sage zurückgehen oder der Phantasie des Dichters entsprungen sind, lässt sich nicht entscheiden; auf alle Fälle strebte er darnach, den Streitenden möglichst gehässige Worte in den Mund zu legen und dem Gegner die verächtlichsten Handlungen zuschreiben zu lassen. Schon lenkt Guðmundr mit seinen Schmähworten ein, da kommt Helgi und weist die Streitenden auf das hin, was Männern gezieme, auf den Kampf (v. 45—46). Darauf reitet Guðmundr zum König Hǫðbrodd, Granmars Sohne, und meldet ihm die Ankunft der Feinde. Sofort entbietet auch dieser den Heerbann, in dem sich u. a. Hǫgni, Sigrúns Vater, befindet. Beim Frekastein kommt es zur Schlacht, die mit der Niederlage und dem Tode Hǫðbrodds endet. Darnach begrüsst die Walküre Sigrún den Sieger Helgi und bietet sich selbst ihm als Siegespreis an.

§ 74. Mit den Worten der Sigrún schliesst das Gedicht. Es enthält unstreitig packende, treffliche Partien, wie die Schilderung von Helgis Geburt, die Begegnungen der Helden mit der Sigrún, aber daneben hat es auch Stellen, denen schleppende Breite eigen ist, wie die Vorbereitung Helgis und Hǫðbrodds zum Kampfe. Das Streitgespräch ist mehr plump als drastisch; von einer Steigerung der Schmähungen merkt man nichts. Die Sprache ist ungleich bilder- und kenningarreicher als die der anderen Helgilieder und erinnert schon hier und da an die der Atligedichte. Besonders zahlreich sind die heiti für König: *konungr* (24^1), *buðlungr* (2^8; 12^1; 16^1), *ǫðlingr* (2^3), *lofðungr* (4^3; 27^7); *hersir* (6^6), *gramr* (7^8; 35^3); *dǫglingr* (7^2, 16^4); *hilmir* (9^8; 53^{11}); *visi, visir* (10^1; 14^1; 19^2; 55^1); *jǫfurr* (11^6); *ræsir* (17^4), *allvaldr* (21^2); *þengill* (22^5); *stýrir* (26^1), *stillir* (48^4), *tiggi* (48^1). Auch in den heiti und kenningar für «Schiff» zeigt der Dichter grosse Mannigfaltigkeit: *stagstjörnmarr* (29^7), *gjalfrdýr* (30^7), *brimdýr* (50^3), *rakka hirtir* (49^3) u. dgl. So nähert sich die Sprache der zielbewussten skaldischen Ausdrucksweise, was wir bei der älteren eddischen Dichtung durchaus nicht finden. Einen Anhaltspunkt zur Altersbestimmung des Gedichtes giebt v. 10, wonach der junge Helgi im Alter von 15 Jahren in den Krieg zieht. Dies erfolgte, wie das Reisen ins Ausland, nach eingetretener Mündigkeit. Der norwegische sowohl wie der isländische Jüngling wurde aber noch im Anfang des 11. Jahrh. bereits mit dem 12. Jahre mündig (vgl. K. Maurer, ZfdPhil. II. 443). Demnach kann unser Gedicht nicht vor dem 11. Jahrh. gedichtet sein. Weiteres freilich lässt sich über das Alter des Gedichtes nicht sagen. Nur scheint der Verfasser die Sigmundsage noch unverbunden mit der Sigurðsage gekannt zu haben, da auf diese in dem Gedichte mit keinem Worte angespielt wird. Ebensowenig lässt sich seine Heimat feststellen. Was Finnur Jónsson für Grönland vorbringt, hat keine Beweiskraft, und keine Andeutung in der nordischen Dichtung bezeugt, dass man hier die Helgidichtung jemals gekannt habe.

§ 75. b) *Helgakviða Hundingsbana II (Vǫlsungakviða in forna).* Das zweite Helgilied enthält, was der Sammler sonst noch von der Helgidichtung gekannt hat; es ist gleichsam die Nachlese zu den vorangehenden Gedichten. Daher fehlt dem Gedichte die Einheitlichkeit; es ist zerstückelt, und vielfach hat man die einzelnen Teile als Fragmente ganz verschiedener Lieder aufgefasst. Gewiss finden sich in dem Gedichte Strophen, die nicht hinein gehören (vor allem v. 29 und 39). Allein ganze Teile als Fragmente verschiedener Lieder aufzufassen sind wir nur berechtigt, wenn schwer wiegende sprachliche und sachliche Gründe diese Annahme stützen. Überzeugt hat mich in dieser Beziehung nur, was Bugge über v. 19—24 vorgebracht hat. Diese Strophen vertragen sich nicht mit den andern.

Zunächst findet man in Str. 1—13 Überreste der *Káruljóð* und sieht deshalb nicht in Helgi den Hundingstöter, sondern den Haddingjaskati und in der Valkyrje Sigrún die Kára (Vigfússon, Sijmons, Niedner). Am Schlusse des Gedichtes heisst es nämlich in Prosa: *Helgi ok Sigrún er kallat at væri endrborin. Hét hann þá Helgi Haddingjaskati, en hon Kára Hálfdanardóttir, svá sem kveðit er i Káruljóðum.* Von diesem Helgi und seiner Valkyrje Kára berichtet die Hrómundarsaga Greipssonar (Fas. II. 365 ff.). In dieser Saga werden aber (c. 8. S. 376 f.) ganz dieselben Dinge berichtet, die unser Lied v. 2—4 enthält, aber nicht von Helgi, sondern von Hrómund, der diesen getötet hat. König Haddingr lässt Blind den Bösen nach Hrómund suchen, der in Frauenkleider bei Hagal die Mühle dreht und durch seinen scharfen Blick dem Blind verdächtig wird. Ist es nun schon auffallend, dass sich die Erzählung von Helgis Verbergung gerade an seinen Gegner geknüpft haben sollte, so lassen sich die folgenden Strophen, das Gespräch zwischen Helgi und Sigrún (v. 5—13), in der Hrómundarsaga nicht einreihen; hier handelt es sich um Landkämpfe, jenes Gespräch aber setzt grössere Unternehmen zur See voraus, und diese sind ein charakteristischer Zug der Sage von Helgi Hundingsbana. Dass aber v. 5—13 von demselben Verfasser sind wie 1—4, muss man im Hinblick auf Str. 6 *(Hamall lætr fljóta fley við bakka)* mit Fug und Recht annehmen. Nun weiss die Hrólfssaga kraka von Helgi Halfdans Sohne, dem historischen Helgi, Ähnliches zu berichten, wie unser Gedicht (Fas. I. 3 ff.): Fróði hat seinen Bruder Halfdan getötet. Nur mit Mühe entgehen letzteres Söhne Hróarr und Helgi den Nachstellungen des Oheims, an dessen Hofe sie einst unerkannt erscheinen, wobei Helgi den Namen *Hamr* führt (9[14]), der sich auffallend mit dem in unserem Liede angenommenen *Hamall* berührt. Wohl weiss Saxo (I. S. 80) von seinem Helgo dies nicht zu berichten, aber er erzählt den Brudermord von Frotho V. und berichtet, wie dessen Neffen Haraldus und Haldanus auf gleiche Weise seinen Nachstellungen entgangen sind (I. S. 320 ff.). Es darf angenommen werden, dass Saxo die ältere Sage giebt. Allein die Sage von Frotho V. ist in der norrönen Auffassung, wie die Hrólfssaga kraka lehrt, zeitig mit der von Frotho I. verquickt und von Helgi und Hróar ist erzählt worden, was die Dänen von Harald und Halfdan berichtet haben. Wie nun Helgi bei den norrönen Dichtern der poetische Repräsentant der dänischen Heldensage geworden war, der in erster Linie Hunding und seine Söhne zu Gegnern hatte, so konnten, ja mussten die Nachstellungen auf Hunding übertragen werden. Und diese Wandlung der Sage setzt H. Hb. II. voraus, die in jeder Beziehung viel Altertümlicheres bietet, als die junge verblasste H. Hb. I. In dieser Gestalt ist die Helgisage auch in der Hrómundarsaga verwertet und hier an den Helden geknüpft worden. Gehen aber Str. 1—13 auf Helgi den Hundingstöter, so haben wir keinen triftigen Grund, diesen Teil des Liedes von den folgenden Strophen zu trennen und müssen auch ihn mit zur Vǫlsungakviða inni fornu rechnen. Dass diese Bezeichnung des Gedichtes sich erst vor v. 14 findet, darf bei dem Sammler nicht Wunder nehmen; auch das Scheltgespräch lässt er nachhinken, obgleich er dies in der Prosa vor v. 21 durch einen Hinweis auf H. Hb. I. bereits abgethan hat. Dass endlich der Dichter von H. Hb. I. jene 13 Strophen nicht verwertet hat, liegt in der poetischen Auffassung seines Helden, den er ganz nach seinem Ideal gestaltete und demnach eine Jugend andichtete, von der die Überlieferung nichts wusste.

Aus der Prosa, die H. Hb. II. einleitet, erfahren wir auch sonst bekannte Dinge: Helgi ist der Sohn Sigmunds und der Borghild. Er wird bei

Hagal auferzogen. Zwischen seinem Geschlechte und dem Hundings bestehen fortwährende Kämpfe. Die erste Strophe setzt voraus, dass sein Vater Sigmundr in diesem Kampfe gefallen ist, was wir aus der Prosa Frá dauða Sinfjǫtla erfahren (Ausg. von Bugge S. 203[2]). Als Hamall hat er am Hof des Vatermörders geweilt, und wie er diesen verlässt, ruft er einem Knechte Hundings zu:

Sage Hemming, dass Helgi daran denkt,
wen die Recken in der Brünne töteten (l. *felldu*).
Einen grauen Wolf hattet ihr im Hause,
den König Hundingr für Hamal hielt. (v. 1.)

Die Worte veranlassen den König, Blind den Bösen nach Helgi suchen zu lassen. In Frauenkleidern sitzt dieser bei Hagal an der Mühle. Als Blindr über die leuchtenden Augen sich wundert und hinter ihnen Helgi vermutet, sagt Hagall, dass die Magd eine Valkyrje sei, ein Königskind aus dem Ylfingenstamme, das Helgi eingefangen habe. Hier bricht das Gedicht ab. Die Prosa erzählt, wie Helgi ein Schiff ausgerüstet und Hunding gefällt habe. Als er mit seiner Flotte in Brunavágar liegt, kommt die Valkyrje Sigrún und fragt nach dem Herrn der Schiffe, der sich ihr gegenüber Hamall nennt, sich also denselben Namen beilegt, den er sich einst vor König Hunding gegeben hat. Aus dem Gespräch zwischen Sigrún und Helgi erfährt man, dass die Valkyrje im Kampfe mit Hunding, der für Helgi ein Rachekrieg war *(er sæva hefndud* 10[6]*)*, bereits dem Helgi Beistand geleistet hat; es geht aus allem hervor, dass sie schon vor diesem Kampfe Neigung zu Helgi gehabt hat, und hieraus erklärt sich das zweite Gespräch der Sigrún mit ihrem Schützling (v. 14—18). Zwischen beiden klafft die Dichtung, und diese Lücke ist vom Sammler mit Prosa ausgefüllt. Sie berichtet vom König Granmar und seinen Söhnen, von denen sich einer, Hǫðbroddr, mit Sigrún, Hǫgnis Tochter, verlobt hatte. Die Prosa ist offenbar aus den folgenden Strophen, dem Gespräche zwischen Helgi und Sigrún, entlehnt. Aus diesen aber geht hervor, dass Hǫðbroddr nicht eigenmächtig sich mit Sigrún verlobt hat, sondern dass sie ihm auf dem Thinge von ihrem Vater Hǫgni zugesprochen, dass also die Verlobung vollständlich rechtlich vor sich gegangen ist. Daher bittet die Valkyrje Helgi vor allem um Schutz gegen ihre eignen Verwandten, sie begiebt sich vollständig in Helgis Mundschaft, und man versteht nun auch den Fluch, den sie später über ihren Bruder ausspricht, als dieser den Tod des Vaters an Helgi gerächt hat. — Wieder bricht die Dichtung ab. In der folgenden Strophe spricht Sigrún mit dem sterbenden Hǫðbrodd. Die Schlacht ist geschlagen, Granmars Söhne sind alle gefallen, mit ihnen auch Hǫgni und seine Sippschaft ausser seinem Sohne Dag. In der Prosa, durch die der Sammler diese Thatsachen andeutet, verweist er auf die Helgakviða (H. Hb. I.) und vor allem auf das Streitgespräch zwischen Sinfjǫtli und Guðmund und glaubt deshalb diese Episode übergehen zu dürfen. Gleichwohl findet sich auch von dieser in H. Hb. II. ein Fragment, das Bugge in seiner Ausgabe vor das dritte Gespräch zwischen Sigrún und Helgi gesetzt hat (v. 19—24). Vor die Unterhaltung zwischen diesen beiden (v. 26—28), in der Helgi den Verlauf der Schlacht und den Tod der Sippschaft Sigrúns mitteilt, hat es der Aufzeichner offenbar nicht haben wollen, da sonst sein Verweis auf H. Hb. I. ganz sinnlos wäre. Helgi hat den Tod von Sigrúns Verwandten berichtet. Da hat offenbar den Sammler das Gedächtnis verlassen. Er lässt in einer kurzen Bemerkung die Sigrún weinen, was gar nicht zu ihrem Charakter passt, und erzählt dann in

einer Ljóðaháttstrophe, wie Helgi die Valkyrje tröstet (v. 29). Weder der Form noch dem Inhalte nach hat diese Strophe etwas mit dem Helgiliede zu thun; ob sie der Hildensage angehört, wie Sijmons u. a. annehmen, bleibe dahingestellt. In seiner Verlegenheit über den Fortgang der Ereignisse mag dann der Sammler sich nochmals H. Hb. I. vergegenwärtigt und dabei bemerkt haben, wie ihm Strophen vom Gespräch zwischen Guðmund und Sinfjǫtli im Gedächtnis hafteten, die sich doch nicht mit den des jüngeren Helgiliedes deckten. Daher trägt er sie hier nach. Das Gespräch zwischen den beiden Spähern der feindlichen Heere ist hier ungleich kürzer, aber edler. Man giebt sich gegenseitig zu erkennen, und dann fordert Guðmundr zum offnen Kampfe heraus. Als aber Sinfjǫtli über Guðmund zu spötteln beginnt (v. 22), wirft sich sofort Helgi ins Mittel und verweist ihm dieses, indem er die Tüchtigkeit der Söhne Granmars hervorhebt (v. 23—24). Diese zwei Strophen finden sich fast wörtlich in H. Hb. I. (45—46). Finnur Jónsson u. a. nehmen an, dass sie aus diesem Gedichte nach H. Hb. II. gekommen seien. Allein sie sind hier unstreitig besser am Platze als in H. Hb. I.; sie schneiden sofort den beginnenden Hohn ab, der nicht zu der Anlage des Gedichtes gehört. Sie mögen einem alten Helgiliede eigen gewesen sein, aus dem sie der Sammler von H. Hb. II. genommen, das auch der Dichter von H. Hb. I. benutzte, dem die ersten Spottworte Sinfjǫtlis Veranlassung zur senna gegeben haben. Dieser Teil, glaube ich, ist der einzige gewesen, der von Haus aus nicht zur H. Hb. II. gehört hat und auf ein älteres Lied zurückgeht.

Der folgende Teil von H. Hb. II. enthält die Auseinandersetzung zwischen Sigrún und ihrem Bruder Dag. Die Sigrún ist durchaus dieselbe, wie in den früheren Teilen des Gedichtes, und ich sehe keinen durchschlagenden Grund, dass man diese und die folgenden Strophen (30—51) von den vorhergehenden trennen will. Die Liebe Sigrúns ist doch wahrlich schon in dem zweiten Gespräch mit Helgi in gleicher Glut vorhanden gewesen. Denn wer sich aus seiner Blutsverwandtschaft losreisst, um dem Geliebten zu leben, ist auch imstande, dem Bruder zu fluchen, der diesen getötet hat. Es sei hier nur auf die Kriemhilde im Nibelungenliede verwiesen. Dass sich aber in den letzten Strophen unseres Gedichtes auch Züge stark sinnlicher Liebe finden, hat seinen Grund in dem Leonorenmotiv, das hier an die Sigrúnsage geknüpft ist.

Die Thatsachen, der Fortgang der Ereignisse klafft wieder zwischen v. 29 und 30. Aus der Prosa erfahren wir, dass Dagr, Hǫgnis Sohn, Óðin für die Vaterrache geopfert und Helgi getötet habe. Mit der Meldung dieser Thatsache, die Dagr selbst der Schwester bringt, setzt die Dichtung wieder ein. Daraufhin spricht Sigrún den grässlichen Fluch über den Bruder aus (v. 29—32), der in seiner Grausigkeit einzig in der eddischen Dichtung dasteht und selbst den Fluch übertrifft, mit dem Skírnir die Gerð zu beladen drohte, wenn sie nicht in die Liebe zu Frey willige. Aus ihm spricht die tödlich beleidigte Valkyrje, und der Fluch muss den Bruder um so schwerer treffen, als sie ihn sofort hinweist auf die Eide, die er einst dem Helgi geschworen hat, von denen wir aber sonst nirgends etwas erfahren. Dagr weist den Vorwurf der Schwester zurück: Óðinn sei an allem Unglück schuld, weil er den Zwist unter die Verwandten gesät habe. Dann bietet er der Schwester Busse, doch diese will sie nicht. Das Lob, das sie ihrem Helgi spendet, zeigt auffallende Übereinstimmung mit den Worten der Guðrún, die diese dem toten Sigurð weiht (Gðr. I. 18; II. 2). — In diesem Gespräch zwischen Dag und Sigrún

hat das Gedicht seinen Höhepunkt erreicht. Ein ganz unverständliches Einschiebsel (v. 39) trennt diesen Teil von dem Schlussakt. Darnach soll Helgi mit Hunding — wie die Prosa sagt in Valhǫll — streiten und diesem Knechtsarbeit befehlen. Diese Strophe ist sicher einem Streitgespräch zwischen Helgi und Hunding entnommen, das aber schwerlich sich in der ursprünglichen Fassung der alten Vǫlsungakviða befunden haben kann, wie angenommen wird, da der Inhalt sich nicht mit dem Charakter Helgis in diesem Gedichte vereinen lässt.

Über Helgi ist nach heidnischer Weise der Hügel errichtet. Nach altem Volksglauben, der noch mit dem Valhǫllglauben streitet und neben diesem in dem Ideenkreis des Dichters fortlebte, treibt um diesen Grabhügel der gefallene Held zu nächtlicher Weile sein Wesen. Eine Magd sieht einst hier die Toten reiten, und Helgi beantwortet ihr die an diese gestellten Fragen. Zugleich muss er sie in einer verloren gegangenen Strophe gebeten haben, die Sigrún hinaus zu bitten; denn als die Magd dieser Kunde von der Erscheinung bringt, sagt sie auch, dass der Tote sie bitten lasse, seine Wunden zu lindern. Sigrún geht hinaus auf den Grabhügel, wo sie die Erscheinung, den mit Tau beschwerten Helgi, begrüsst. Dieser sagt ihr, wie sie an seiner Ruhelosigkeit allein schuld sei: die Thränen, die sie täglich um ihn weine, fallen eiskalt und blutig auf seine Brust. Alsdann bereitet Sigrún im Hügel das Lager und lässt den Toten nochmals an ihrer Brust ruhen. Vor Tagesanbruch verlässt dieser die Geliebte, und nun kommt er nicht wieder. Als Sigrún am folgenden Abend die Magd am Hügel hat wachen lassen und beim Einbruch der Nacht selbst hinauseilt und erfährt, dass Helgi nicht zurückgekommen sei, da ist sie überzeugt, dass Sigmunds Spross nicht wieder aus Óðins Sälen zurückkehrt. Mit der Aufforderung der Magd, zur Nachtzeit den Totenhügel zu meiden, schliesst das Gedicht. In Prosa wird noch berichtet, dass Sigrún bald darauf aus Harm selbst gestorben sei.

§ 76. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das Gedicht am Schlusse einen stark erotischen Beigeschmack hat. Allein dieser findet sich nur hier und erklärt sich daraus, dass der Dichter das Leonorenmotiv — es ist das älteste Beispiel in der germanischen Dichtung — an die Helgisage geknüpft hat. Diesem Umstand allein ist jener Zug zuzuschreiben. Man hat ferner gemeint, dass sich der Erscheinungsglaube mit dem Valhǫllglauben, der aus v. 50 spricht, nicht vertrage. Der Glaube, dass der Tote unter gewissen Voraussetzungen im Tode keine Ruhe finde und daher umgehe, findet sich bei allen germanischen Stämmen und ist uralt. Er wurde auch nicht aufgehoben, als im Norden der Valhǫllglaube aufkam, sondern in gewissen Kreisen nur zurückgedrängt. Das eine schliesst das andere nicht aus. Auch in der Dichtung der Hervararsaga gehen Valhǫllglaube (Ausg. von Bugge S. 304. 305) und Erscheinungsglaube (S. 316 ff.) nebeneinander her. Der Valhǫllglaube ist durchaus kein abgeschlossenes Ganzes, wie wir es aus den Grímnismál kennen lernen, sondern ist nicht selten mit volkstümlichen Anschauungen vermischt und in der Wikingerzeit dem Wandel der Ereignisse unterworfen gewesen. Das lehrt die einfache Thatsache, dass man, wie die Ausgrabungen von Gokstad und Tune gezeigt haben und arabische Quellen bestätigen (Thomsen, Ursprung des russ. Staates S. 28; 32), den toten Wikingerhäuptlingen ihre Schiffe mit ins Grab gab; in dem Valhǫllglauben in der Form, wie ihn Grm. lehren, finden diese Gaben keine Erklärung. Und in der Wikingerzeit ist H. Hb. II. zweifellos entstanden, ohne dass sich mit leidlicher Wahrscheinlichkeit die nähere Zeit bestimmen liesse. Nur das zeitliche Verhältnis zwischen

dem bei weitem grössten Teil des Gedichtes, dem der Name '*Vǫlsungakviða in forna*' zukommt, zu dem eingeschobenen Gespräch zwischen Guðmund, Sinfjǫtli und Helgi lässt sich nach Bugges Forschungen auf Grund der saggeschichtlichen Thatsachen bestimmen: letzteres ist das Fragment eines Gedichtes, das älter ist als die Vǫlsungakviða und in dem bereits die Helgisage mit der Sigmundsage verbunden war. Einen bedeutenden Schritt hat der Verfasser der Vǫlsungakviða damit gethan, dass er das Leonorenmotiv an die Sigrúnsage geknüpft hat; dadurch hat er der heroischen Walkürendichtung eine erotische Färbung gegeben.

Die Gedichte der Völsungen- und Niflungensage.[1]

§ 77. Über die deutsche Heldensage im Norden und das Verhältnis der nordischen Quellen zu den deutschen hat Sijmons ebenso trefflich wie klar gehandelt (Bd. III. 606 ff.). Manche seiner Auffassungen freilich vermag ich nicht zu billigen: er findet zuweilen altgermanischen Mythus, wo nichts als nordische Dichtung vorliegt; er beutet Namen für die Entwicklung der Sage aus, ohne sich die Frage vorzulegen, ob die Dichtung nicht an schon vorhandene Namen anknüpft;[2] er betrachtet die altgermanische saggeschichtliche Dichtung und das Wesen der Sage zu sehr durch die Brille des modernen Ästhetikers; er findet endlich historische Zusammenhänge verschiedener Dichtungen, zwischen denen ein Zusammenhang nur insofern besteht, als sich an die verschiedenen Gestalten das gleiche mythische oder poetische Motiv ankrystallisiert hat.

Drei Ströme deutscher Heldensage sind nach dem skandinavischen Norden gekommen und hier dichterisch bearbeitet und untereinander verbunden worden: die Sage vom Ostgotenkönige Ermanrich und seinem treulosen Ratgeber, der schon in Deutschland vereinte Strom von Siegfried, den Burgunderkönigen und Attila und endlich die Völsungensage, in deren Mittelpunkt Sigmundr und sein Sohn Sinfjǫtli stehen. Die beiden ersten Ströme wurden dadurch miteinander verbunden, dass Svanhildr, die Gemahlin Ermanrichs, zur Tochter Sigurðs und der Guðrún wurde, wodurch letztere gezwungen war, in die Geschicke Ermanrichs einzugreifen. Die Verbindung der Sigurðsage mit der Sigmundsage war bereits im Süden erfolgt: schon hier war Siegfried der Sohn Sigmunds. Aber neben der verbundenen Sigmund-Sigurðsage lebte noch die wahrscheinlich früher eingewanderte Sigmundsage selbständig fort, wie die um 954 gedichteten Eiríksmál (Cpb. I. 261) bezeugen und wie die Anknüpfung der nordischen Helgisage an die Sigmundsage lehrt. Denn die Dichter der Helgilieder würden wohl schwerlich die Gestalt Sigurðs unberücksichtigt gelassen haben, wenn sie ihn als Sohn Sigmunds und somit als Stiefbruder Helgis gekannt hätten. Über die Form, in der jene Sagenstoffe

---

[1] Bergmann, *Die Eddagedichte der nordischen Heldensage*, kritisch hergestellt, übersetzt und erklärt. Strassburg 1879. — Müllenhoff DAK. V² 359 ff. — Niedner, *Eddische Fragen*. ZfdA. XLI, 33 ff. — Ranisch, *Die Vǫlsungasaga*. Einleitung. — Sijmons, *Untersuchungen über die sog. Volsungasaga*. PBB. III, 215 ff. — Heinzel, *Über die Nibelungensage*. Wien 1885 (Wiener SB. CIX. II. 671 ff.). — Sijmons, *Heldensage*² § 16. — Maurer, ZfdPhil. II, 440 ff. — Golther, Germ. XXXIII, 469 ff. — Mogk, *Die älteste Wanderung der deutschen Hs. nach dem Norden*. Forschungen zur deutschen Phil. Festgabe f. R. Hildebrand (1894) 1 ff. — Edzardi, Germ. XXIII, 86 ff. — F. Jónsson, Ark. f. nord. Fil. IX, 10 ff. — Bugge, *Die Heimat der altnord. Lieder von den Welsungen und den Nibelungen*. PBB. XXII. 115 ff.

[2] Dass z. B. Sinfjǫtli auch im Norden als Personenname vorkommt, hat Fritzner durch seinen Hinweis auf Aslak Bolts Jordebog schon 1870 gezeigt (Hist. Tidsskr. I. 181).

den Nordgermanen bekannt geworden sind, lässt sich bei dem Mangel an deutschen und nordischen Quellen aus alter Zeit nichts entscheiden. Doch dürfte schwerlich die poetische Form des Liedes die einzige gewesen sein, da Schriftsteller wie Jordanes, Paulus Diaconus, Gregor von Tours u. a. zur Genüge bezeugen, dass neben dem Liede auch die mündliche Erzählung die Sage fortgepflanzt und wachsen hat lassen. Auch über den Weg der Wanderung und den Zeitpunkt, da die Nordländer mit diesen Sagenstoffen bekannt geworden sind, lässt sich nichts Sicheres sagen. Jedenfalls sind die Stoffe zu verschiedenen Zeiten und auch auf verschiedenen Wegen nach dem Norden gekommen. — In den Forschungen zur deutschen Philologie habe ich die Hypothese zu verteidigen gesucht, dass die Heruler in der ersten Hälfte des 6. Jahrhs. diese Stoffe mit nach Skandinavien gebracht haben. Diese Ansicht vermag ich in Bezug auf die Siegfried-Burgunden-Attilasage nicht aufrecht zu halten. Dagegen glaube ich nach wie vor, dass dieses Volk die Sage von Ermanrich aus der Donaugegend nach 500 mitgebracht hat, zumal da diese die auffallendste Übereinstimmung mit Jordanes zeigt. Schon mehrfach ist hervorgehoben, wie gerade die ags. Fassung von der nordischen abweicht (ZfdA. X. 177 f.) und wie die eddische der Geschichte am nächsten kommt. Aus dieser frühen Einwanderung der Sage erklärt es sich auch, dass sie sich allein von allen deutschen Heldensagen bei Saxo findet (I. 406 ff.) und zwar als Stoff, den dieser aus der Sage seines Volkes geschöpft haben muss (A. Olrik, Saxos Oldhistorie II. 252 ff.): die Dänen grenzten im Osten an die von den Herulern eingenommenen Wohnsitze; von letzteren wanderte die Sage zu den westlichen wie zu den nördlichen Nachbarn, wo sie später an die Niflungensage geknüpft wurde. — Auf einem anderen Wege scheinen die anderen Sagen nach dem Norden gekommen zu sein. Von ihnen weiss zunächst Saxo nichts. Dagegen haben wir namentlich von der Sigurðsage auf der skandinavischen Halbinsel mehrere Zeugnisse und zwar sowohl in Norwegen wie in Schweden (Illustr. Svensk Litteraturhist. I. 39 ff.; Dietrichson, De norske Stavkirker 372. 418). Nicht weniger als fünf Kirchenportale sind in Norwegen erhalten, die Scenen aus der Sigurð-Niflungensage darstellen. Sie gehen bis in den Anfang des 13. Jahrhs. zurück und finden sich in Telemarken und Sætersdal. Hier, in Telemarken, ist es aber auch gewesen, wo sich die Sage von Sigurð ins Volkslied geflüchtet, wo überhaupt die Dichtung und besonders die Heldendichtung geblüht hat (Landstad, Norske Folkeviser 111 ff.; A. Olrik, N. Hist. Tidsskr. 3. R. III. 184 ff.). Von solchen Zeugnissen findet sich, abgesehen von den späten Folkeviser, in Dänemark keine Spur, und es darf daher mit leidlicher Sicherheit behauptet werden, dass hier in alter Zeit die Siegfried-Burgunden- und die Völsungensage nicht Gegenstand der Dichtung gewesen sind. Die Einwanderung nach Norwegen kann also nicht über Dänemark, sondern muss direkt aus Deutschland oder durch Vermittlung der Angelsachsen in Britannien erfolgt sein. Letzteres hat ja vor allem Bugge angenommen und zu beweisen gesucht. Allein wir haben weder Zeugnisse, die eine Pflege der Siegfried-Nibelungendichtung bei den Angelsachsen voraussetzen (man vgl. W. Grimm, Hs. Zeugn. 6 ff.; Binz, PBB. XX. 202 ff.), noch wissen wir etwas von einem regeren Verkehre zwischen Norwegern und Angelsachsen vor Beginn der Wikingerzeit. Durch die Gedichte Bragis aber steht es fest, dass im 9. Jahrh. nicht nur jener Sagenkreis in Norwegen bekannt, sondern auch bereits mit der Ermanrichsage verbunden gewesen ist (Ark. f. nord. Fil. IX. 10 ff.). Diese Thatsache spricht aber dafür,

dass die Einwanderung nach Norwegen vor 800 stattgefunden hat. Man hat behauptet, dass vor dieser Zeit kein Verkehr zwischen dem Norden und Deutschland, d. h. Nordwestdeutschland, bestanden habe. Das gilt für Dänemark und ist erst jüngst wieder von Steenstrup trefflich bewiesen (Dansk Tidsskr. 1898. 149 ff.), aber nicht für Norwegen. Hier gehen die Ergebnisse archäologischer Forschung ganz parallel mit den sag-geschichtlichen Thatsachen: Undset hat an der Hand der Funde unwiderleglich gezeigt, dass zwischen 600 und 800 ein reger direkter Verkehr zwischen dem norwegischen Küstengebiet und Nordwestdeutschland stattgefunden hat, von dem sich in Dänemark keine Spur findet (Aarb. 1880, 173 ff.). Und selbst noch unter Karl dem Grossen und seinem Sohne Ludwig hat dieser Verkehr fortgedauert: nur in norwegischem Boden sind Münzen dieser Fürsten gefunden worden (Rygh, Aarb. 1877, 131 f.), nicht in Dänemark, nicht in Schweden. Von 850 an aber bricht er plötzlich ab (Rygh a. a. O.). Aus diesen Thatsachen geht mit Wahrscheinlichkeit hervor, dass die Völsungen- und Sigfrid-Burgundensage vor dem 9. Jahrh. aus dem nördlichen Teile des fränkischen Gebietes direkt zu den Norwegern gekommen ist, die sie in der Wikingerzeit gepflegt und weiter gebildet haben. Noch um das Jahr 1000 gab sie dem isländischen Skalden Þorvald veili Stoff zu einer steflosen Drápa (SnE. I. 646). In welcher Gestalt die Norweger die Sage zuerst kennen gelernt haben, lässt sich schwer feststellen. Jedenfalls haben sie schon zeitig ihre Auffassungen von Leben und Heldentum in den süddeutschen Stoff hineingetragen, denn gerade aus diesen Gedichten spricht der Geist der Wikingerzeit. Óðinn greift in die Geschicke der Menschen ein; er ist der Stammvater der Helden; in seinem Dienste erscheinen die Valkyrjen und verleihen seinem Günstling den Sieg. Auch der didaktische Zug, der den Götterliedern eigen ist, geht durch diese Gedichte. Neue Gestalten sind neben den aus dem Süden eingewanderten entstanden: Oddrún, die Schwester Atlis, Grípir, der Oheim Sigurðs, Kostbera, die Gemahlin Hǫgnis u. a., alle ausschliesslich Kinder der nordischen Phantasie. Auch sonst zeigen die Gedichte vielfach Züge, die ganz dem Ideenkreise der Nordgermanen in der Wikingerzeit und der Natur ihrer Heimat angehören: Hundings Sohne wird der Blutaar geritzt (Rm. 26), mit dem Schlafdorn wird Brynhildr gestochen (Sd. Prosa), Vǫlven schlummern im Eingang zum Reiche der Hel (Hlr. 1), zur Hel kommen die Toten (Am. 41. 51 u. öft.), auf dem Schiffe wird der Tote bestattet (Sf.), die Blutsbrüderschaft wird in echt nordischer Weise geschlossen (Br. 17), die Nornen leiten das Geschick der Menschen (Fm. 44, Sg. 5, Gðr. II. 38, Am.), der Runenzauber spielt eine wichtige Rolle (Sd. 5 ff.; Gðr. I. 23; II. 22; Od. 7; Am. 4. 11), ebenso der Vergessenheitstrank (Dr. Gðr. II. 21) und der Glaube an die Wiedergeburt (Sg. 45). In Atlis Halle wirft Guðrún den Feuerbrand, um den König und seine Leute zu verbrennen (Akv. 41—2). Im Wasserfalle birgt sich Andvari in Hechtsgestalt (Rm. 2), Reginn ist ein *hrímkaldr jǫtunn* (Fm. 26), Brynhildr schreitet über das Eis der Gletscher (Sg. 8) und Reginn giebt Sigurð den Rat, über die bereiften Felsen zu Fáfnir zu gehen (Fm. 26). Aus allen diesen Dingen spricht der nordische Sauerteig, der die aus Deutschland eingewanderten Sagen hat gären lassen. Ungemein beliebt muss der Stoff gewesen sein. Skalden wie Bragi behandelten ihn. Von Norwegen kam er nach Island, wo er ebenfalls, wie die Überlieferung und das Beispiel Þorvalds lehren, gepflegt wurde; von hier wanderte er nach Grönland, wo auf alle Fälle die Atlamál gedichtet sind. Viele, und vor allem die ältesten Gedichte, scheinen freilich

verloren zu sein, denn was wir noch besitzen, geht sicher auf Isländer zurück, und es lässt sich durchaus nicht feststellen, was diese aus ihren Quellen, älteren norwegischen Liedern, schöpften, wie weit sie diese treu wiedergaben und was sie selbst hinzugedichtet haben. Aber auch in der nordischen und relativ späten Form können die Gedichte ihre südgermanische Quelle nicht verleugnen: Die Burgundenkönige, nur einmal Borgundar genannt (Akv. 18), sind Söhne des Giúki (Gibich); der älteste der Brüder ist Gunnarr (Gunther), und in seinem Stiefbruder Gothormr lebt der Gundomar der lex Burg. fort. Der Hunnenkönig, der die Burgunden vernichtet, ist ebenfalls Atli (Attila) und Gunnars Gemahlin die kampfesfrohe Brynhildr. Siegfried hat dem geläufigen nordischen Sigvǫrðr den Platz geräumt und erscheint als Sigurðr (Ark. f. n. Fil. V. 135 ff.); Hagen ist als Hǫgni zum Bruder Gunnars geworden, und nur für Kriemhild hat die nordische Dichtung den Namen Guðrún, während jener auf ihre Mutter übergegangen ist. Auch der Schauplatz der Handlung ist Deutschland: Sigurðr stammt aus Frankenland (Sf.), er erprobt sein Schwert im Rheine (Rm. Prosa), er fällt am Rhein (Br. 5). Daher hat er den Beinamen *suðrœni* (der Südländer) oder *húnskr* (deutscher), und sein Gefolge besteht aus *Húnar* (Gðr. II. 14). Auch Gunnarr hat seine Heimat am Rhein (Akv. 17. 27), und in diesem Strome war der Niflungenhort geborgen (Sg. 16; Akv. 27). Von der Gnitaheide, wo sich Fáfnir in Drachengestalt aufhielt, weiss ein Itinerarium noch im 12. Jahrh. zu berichten, dass sie am Rheine gelegen habe (Itin. ad. Romam et terram sanctam S. 16).

§ 78. Die in den Helgiliedern hervortretende Vereinigung von Helgi- und Sigmundsage wird im cod. reg. durch ein Prosastück abgeschlossen, das in seinem zweiten Teile die Sigurðsage einleitet und diese an die Sigmundsage knüpft. Es hat die Überschrift: *Frá dauða Sinfjǫtla* ('Vom Tode Sinfjǫtlis'; *Sinfjötlalok* in den Papierhss.) und erzählt, wie Borghildr, Sigmunds Gattin, beim Leichenschmause ihres Bruders den Stiefsohn Sinfjǫtli durch Gift ums Leben gebracht, weil er diesen Bruder im Streit um das gleiche Weib getötet habe. Sigmund trägt den Leichnam des toten Sohnes hinaus zum Gestade, wo ihn ein fremder Mann, in dem man Óðin vermutet, aufnimmt und über den Fjord fährt. Dann verlässt Sigmundr die Borghild; er geht nach Frankenland und heiratet hier die Hjǫrdis, die Tochter des Königs Eylimi. Beider Sohn ist Sigurðr. Sigmundr fällt bald darauf im Kampfe gegen die Hundingssöhne, Hjǫrdis aber heiratet Álf, den Sohn des Königs Hjálprek. An letzteres Hofe wächst auch der junge Sigurðr auf, der trefflichste aller Männer, von denen in alten Liedern gesungen worden ist.

§ 79. *Grípisspá.*[1] An der Spitze der eigentlichen Sigurðlieder steht die Grp., wohl das jüngste aller Eddalieder und schwerlich viel vor 1200 auf Island gedichtet. Der Verfasser benutzte nicht allein die folgenden alten Sigurðgedichte, sondern auch die Lieder der Helgisage, und es darf daraus geschlossen werden, dass ihm bereits eine schriftliche Aufzeichnung dieser Gedichte vorlag. Ja es ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass das Gedicht von demselben Manne ist, dem wir die Sammlung des cod. reg. oder vielmehr seine Vorlage verdanken. Er hat durch dieses einen Überblick über das Leben des Mannes geben wollen, den er kurz zuvor in der Prosa *allra framastr* genannt hat und von dem seine Quellen z. T. sich widersprechende Berichte gaben. Diese suchten

[1] Edzardi, Germ. XXIII. 325 ff.; XXVII, 399 ff.

er in der Form einer Prophetie zu einem Gesamtbilde zu vereinen, ohne dass er dabei seine Vorlagen besonders kritisch ins Auge fasste. So verknüpfte er Personen und Ereignisse, die sich verschiedene Dichter in ihrer subjektiven Weise zurechtgelegt hatten. Denn dass in Grp. mehrere Gedichte über Sigurð und seine Geschicke benutzt sind, steht fest. Daher ist das Gedicht saggeschichtlich mit grösster Vorsicht zu benutzen. Auf der andern Seite ist es aber als saggeschichtliche Quelle nicht wertlos: Der Dichter hat die Sigurðlieder noch ohne die grosse Lücke, die heute der cod. reg. hat, vor sich gehabt. Diesen und ihrem Inhalte auf die Spur führt ein Vergleich der Grp. mit der Vǫlsungasaga, deren Verfasser ebenfalls noch den unversehrten cod. reg. benutzt hat. Nur muss bei solchem Vergleiche im Auge behalten werden, dass dem Sagaschreiber auch bereits die Grp. vorgelegen hat, wie aus Kap. 16 der Saga hervorgeht.

§ 80. In seiner Jugend, heisst es in der Prosa, welche die Grp. einleitet, kommt Sigurðr zum Bruder seiner Mutter, zu Grípir, einem Manne, der sich durch Weisheit und prophetischen Blick auszeichnet. Grípir ist eine Gestalt der nordischen Dichtung, mag aber dem Dichter des Grp. aus älterer Dichtung oder Sage schon bekannt gewesen sein, da sie auch das norwegische Volkslied kennt (Landstad S. 113 ff.) und die dänische Folkevise von dem Besuche Sivards beim Bruder der Mutter zu erzählen weiss (DgF. I. S. 8 ff.). Der junge Held lässt sich bei König Grípir durch Geitir, den er vor der Halle trifft, anmelden, und bald darauf empfängt der Oheim den Neffen aufs freudigste. Mit dem Gespräch zwischen Sigurð und Geitir setzt das Gedicht ein. Es besteht im allgemeinen aus Rede und Gegenrede; nur v. 4—6 enthalten auch Berichte der Handlung. Nachdem ganz kurz gesagt ist, dass Grípir mit seinem Neffen mancherlei gesprochen habe, wirft Sigurðr die Frage nach seinem Schicksal auf. In fortlaufender Rede und Gegenrede erfährt er, dass er der trefflichste Mann auf Erden werde, dass er die Hundingssöhne besiegen, Fáfnir und Regin töten, den Schatz Fáfnirs heben und dann zu Gjúki reiten werde. Dass bereits jetzt Sigurðr zu Gjúki kommen soll, hat der Dichter aus Fm. 41 erschlossen, einer Strophe, die hier offenbar nicht an richtiger Stelle steht, ein neuer Beweis, dass die Gedichte in der erhaltenen Form dem Verfasser vorgelegen haben müssen. Auch im Folgenden zeigt der Dichter, dass er kein Verständnis für die Sage und keinen kritischen Blick für seine Vorlage gehabt hat: zwei verschiedene Sagen, die in älterer Zeit verschiedene Dichter an ein und dieselbe Person geknüpft haben, vereint er und bringt nun die Ereignisse in zeitliches Verhältnis zu einander. Daher lässt er Sigurð erst zu der auf dem Felsen schlafenden Jungfrau, dann zur Brynhild in Heimis Halle kommen. Jene weckt er in Anlehnung an Sd. aus ihrem Zauberschlafe; sie lehrt ihn Runen und fremde Sprachen. Wie dann der Grípir mit seiner Prophetie zur Ankunft bei Heimir gekommen ist, will er abbrechen. Nur die Jugend Sigurðs habe seinem Geiste klar vorgeschwebt. Doch der Jüngling merkt, dass der Oheim mehr weiss und dass nach der Einkehr bei Heimir dunkle Pfade seinen Lebensweg kreuzen. Mit wenig Glück knüpft dann der Dichter den zweiten Teil der Weissagung an den ersten. Als der Oheim mit der Sprache nicht heraus will, nimmt Sigurðr von ihm Abschied und bittet nur noch, dass Grípir ihm den rechten Weg weise. Da fällt dieser ein: so muss ich denn alles sagen, da Sigurðr mich dazu zwingt. Wodurch er ihn zwingt, erhellt aus dem Gedichte nicht. Denn dass der schnelle Abschied eine Nötigung gewesen sein soll, ist im Hinblick auf die Schlussstrophe (53) nicht anzunehmen. Es lässt sich der innere Zusammenhang von v. 24 und 25 nur

aus der Ungeschicktheit des Dichters erklären, der es nicht verstanden hat, einen Gedanken logisch an den vorausgehenden anzuknüpfen. Auch der zweite Teil des Gedichtes hält sich eng an die Quellen. Auf seinem weiteren Ritt kommt Sigurðr zu Heimir, an dessen Hofe Brynhildr, Buðlis Tochter, weilt. Mit ihr verlobt sich der junge Held. Dann aber macht er sich auf und kommt zu Gjúki, und hier, so weissagt Grípir weiter, wird er bald die Brynhild vergessen und sich mit Gjúkis Tochter Guðrún vermählen, nachdem ihm ihre Mutter Grímhildr den Vergessenheitstrank gereicht hat. Alsdann wird Sigurðr für König Gunnar die Brynhild erwerben, nachdem er mit jenem die Gestalt gewechselt und drei Nächte wie der Sohn neben der Mutter bei ihr geruht hat. In einer Doppelhochzeit feiert Gunnarr mit Brynhild, Sigurðr mit Guðrún den Brautlauf. Dann verlebt Sigurðr Jahre glücklicher Ehe. Doch Brynhildr ist unglücklich. Der Dichter setzt voraus, dass sie den Trug erfahren hatte, und lässt sie Sigurð bei Gunnar anschwärzen: er habe den Schwager betrogen. Offenbar bezieht sich dieser Betrug in der Vorstellung des Dichters auf jene Nächte, in denen Sigurðr in Gunnars Gestalt neben Brynhild geruht hat. Zum Schlusse muss der junge Held noch vernehmen, wie die Brüder seiner Frau ihn töten und diese zeitlebens um ihren Gatten trauert. Mit dem Hinweis, dass niemand dem Schicksal entgehen könne, verlässt Sigurðr den Oheim, nachdem ihm dieser noch den Trost mit auf den Weg gegeben hat, dass er der trefflichste Mann unter der Sonne sein werde.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Dichter des Gp. ein elender Stümper gewesen ist. Er beherrscht zwar die alte Form der Dichtung, hat aber seinen Stoff, in den er gar nicht versucht hat tiefer einzudringen, so ungeschickt als möglich behandelt. Dies zeigt sich besonders in den Entgegnungen Sigurðs, die mehrfach saggeschichtliche Dinge enthalten, die Sigurðr vom Standpunkte des Dichters aus gar nicht wissen konnte und die zuweilen sogar die Prophetie Grípirs ergänzen. Natürlich sind auch die beiden auftretenden Personen vollständig farblos. Man merkt aus allem, dass die Zeit des Heldensanges vorüber war, als der Dichter lebte. Das Gedicht dieses Epigonen lässt so recht klar erkennen, dass die übrigen Lieder der Heldensage Jahrhunderte früher entstanden sein müssen, da noch Wikingerthaten die Nordgermanen Verständnis haben liessen für die Heldenthaten stammverwandter Völker und Kraft, diese poetisch umzugestalten und neu zu beleben.

§ 81. REGINSMÁL. Ein Prosastück steht vor dem folgenden Liede, das man nach Bugges Vorgang *Reginsmál* zu nennen pflegt. Finnur Jónsson hat richtig bemerkt, dass diese Prosa, wie sie im cod. reg. überliefert ist, in der Luft schwebt, dass sie dagegen inhaltlich wie sprachlich sofort vollständig verständlich wird, wenn wir sie unmittelbar an den Schluss des Stückes Sf. anschliessen. Sigurðr wächst bei Hjálprek auf. Hier holt er sich aus der Herde seines Pflegevaters das Ross Grani. Zwischen diese beiden Thatsachen schiebt sich die Gp. Das ist eine weitere Bestätigung, dass sie ursprünglich nicht in der Sammlung gestanden hat und wahrscheinlich von einem Abschreiber herrührt. Vor der Prosa, die dem folgenden Gedichte vorangeht, hat eine Überschrift gestanden, die Wimmer und F. Jónsson '*fra sigurþi*' lesen (Facs.-Ausg. des cod. reg. S. 153). Diese Worte sind durchaus wahrscheinlich, nur gehen sie nicht auf das ganze Gedicht, sondern nur auf die einleitende Prosa, wie aus einer Vergleichung mit den übrigen roten Überschriften in der Handschrift ganz unzweideutig hervorgeht. Somit haben die Rm. keine Überschrift. Wie dies Gedicht entbehren auch

die beiden folgenden (Fm. und Sd.) der Überschriften, denn auch die Worte vor Fm. *fra dauþa fafnis* gehen nur auf die einleitende Prosa, nicht auf das Gedicht. Diese drei Gedichte gehören inhaltlich zusammen; sie berichten von Sigurðs Thaten und sind in gemischter Form, d. h. in Ljóðahátt und Fornyrðislag, verfasst, was um so auffallender ist, als alle folgende Gedichte aus der Heldensage nur in Fornyrðislag gedichtet sind. Leider bricht der cod. reg. in Sd. ab, so dass die Form der folgenden Gedichte nicht bekannt ist. Im Hinblick auf diese Übereinstimmung liegt die Annahme nahe, dass jene Gedichte einmal ein zusammenhängendes Ganze ausgemacht haben und von éinem Dichter herrühren. Ob wir in diesem cyklischen Gedichte die *Sigurðarkviða in meiri,* die die Sigurðarkviða in skamma voraussetzt, vor uns haben oder ob nicht vielmehr das erhaltene Brot af Sigurðarkviðu ein Überrest von jenem Gedichte ist, wie Bugge und Finnur Jónsson annehmen, wird sich schwer entscheiden lassen.

§ 82. Erkennt man mit Grundtvig und Müllenhoff die Berechtigung der doppelten Form in einem Liede an — und im Hinblick auf die Igðamál, die ein unlösbarer Bestandteil der Fáfnismál sind, lässt sich diese nicht von der Hand weisen —, so sind wir nicht berechtigt, das Gedicht von Sigurðs Vaterrache (Rm.) mit Finnur Jónsson als Verschmelzung zweier verschiedener Lieder aufzufassen. Keine Strophe steht mit einer andern in Widerspruch, und nirgends haben wir Fingerzeige auf eine zwiefache Auffassung der Sage. Gehen doch in Rm., wie auch in den folgenden Gedichten, Erzählung und Unterweisung neben einander her; es ist nicht unmöglich, dass diesem doppelten Gehalt der Dichter verschiedene Form hat geben wollen. Und dieses wie jenes verbindet Prosa, die sich ebenfalls hier öfter findet als in den übrigen Gedichten.

Bei Hjálprek, wo Sigurðr weilt, hält sich auch Reginn auf, ein vielkundiger, geschickter Zwerg. Zu ihm kommt eines Tages der junge Sigurðr. Hierher gehören nun nach Müllenhoffs schöner Vermutung die Strophen 13—14, in denen Reginn von Sigurð rühmt, wie er einst der trefflichste Held unter der Sonne werden solle. Dann heisst es in der Prosa weiter, dass Reginn den Knaben auferzogen und unterrichtet habe. Eines Tages klagt ihm der Pflegevater sein Schicksal, und nun erfahren wir die Vorgeschichte von dem Hort, ein echt nordisches Phantasiestück: Óðinn, Hœnir und Loki kamen einst zu einem Wasserfall — Ungeschick des Sammlers hat ihn zum Andvarafors gemacht — und finden hier eine Otter, die sie töten und ihres Felles berauben. Am Abend kehren die drei Asen bei Hreiðmar ein und zeigen diesem ihre Jagdbeute. Er erkennt aus dem Fell alsbald, dass sein Sohn Otr erschlagen ist, der in Ottergestalt sich am Wasserfall aufzuhalten pflegte. Nun ergreift er mit seinen Söhnen Regin und Fáfnir die Gäste und will sie nur unter der Bedingung freigeben, dass sie das Otterfell aussen und innen mit Gold füllen. Loki eilt mit dem Netze der Rán zum Andvarafors, wo der Zwerg Andvari in Hechtsgestalt weilt, den er auch bald fängt. Das Gespräch zwischen ihm und Loki sind die ersten Strophen (1—4): der Zwerg nennt seinen Namen und seine Herkunft und antwortet Loki auf die Frage, was den Lügner für Strafen treffen, solchen Menschen sei es bestimmt, im Höllenflusse zu waten. Was diese Frage hier will, geht aus der Überlieferung nicht hervor. Jedenfalls will durch sie Loki den Andvari veranlassen, ihm wahre Auskunft über seine Schätze zu geben. Denn dass die Strophe mit der Lüge der Brynhild zusammenhängen soll, die diese nach Grípisspá gethan hat, ist schwerlich mit F. Jónsson anzunehmen. Loki sieht nun alles Gold des Zwerges und nimmt es ihm ab. Als Andvari auch noch den letzten

Ring herausgeben muss, spricht er über diesen den Fluch (v. 5)[1]. Loki bringt darauf das Gold zu Hreiðmar, die Asen zahlen das Lösegeld, und als auch der Ring hergegeben werden muss, da deutet Loki den Fluch an, doch Hreiðmarr verachtet die Drohung (v. 6—9). Kurz darauf sticht Fáfnir seinem Vater das Schwert in die Brust. Der sterbende Hreiðmar fordert seine Tochter auf, den Tod des Vaters zu rächen. Und wenn sie es nicht will, so soll es ihr Sohn oder Enkel thun (v. 10—11); Rache bedarf er auf alle Fälle, wenn er nach dem Tode Ruhe haben soll. Als Hreiðmarr gestorben war, verlangte Reginn von Fáfnir die Hälfte des Erbes, doch dieser enthält sie ihm vor. Auch freundliche Vorstellungen, die die Schwester dem hintergangenen Bruder macht (v. 12), erscheinen vergeblich gewesen zu sein. Nun liegt Fáfnir auf der Gnitaheide in Drachengestalt, während Reginn sich zu Hjálprek begeben hat. Hier hat er für Sigurð das treffliche Schwert Gram geschmiedet und fordert diesen nun auf, Fáfnir zu töten. Doch Sigurðr will erst seinen Grossvater Eylimi an den Hundingssöhnen rächen (v. 15). Alsbald wird auch eine Flotte ausgerüstet; Sigurðr, begleitet von Regin, zieht gegen die Hundingssöhne. Bei einem Sturme sehen sie auf dem nahen Vorgebirge einen Mann, der sich Hnikarr nennt. Es ist Óðinn (v. 16—18). Er geht an Bord des Schiffes und giebt hier Sigurð gute Regeln, die er beim Kampfe befolgen solle (v. 19—25). Die Hundingssöhne werden geschlagen. Reginn folgen den wackeren Helden, der dem Mörder Sigmunds den Blutaar geritzt (v. 26), — eine echt nordische Handlung aus der Wikingerzeit (vgl. Flb. I. 223; 531, Fas. I. 354). Dann aber spornt er ihn zugleich von neuem zur Ermordung seines Bruders an.

§ 83. FÁFNISMÁL. Die einleitende Prosa des zweiten Abschnittes, den man nach den Papierhss. *Fáfnismál* zu nennen pflegt, berichtet, wie Sigurðr und Reginn sich nach der Gnitaheide aufmachen und Sigurðr an dem Wege, den Fáfnir täglich zum Wasser ging, eine Grube gräbt. In ihr barg sich der junge Völsung, und als der giftschnaubende Fáfnir darüber kroch, stiess er ihm von unten das Schwert in den Leib. In seinem Schmerze fährt Fáfnir auf und fragt, wer ihm das Schwert nach dem Herzen gestossen habe (v. 1). In Prosa wird dann weiter erzählt, wie infolge alten Glaubens, nach dem die Namennennung eines Sterbenden besonders viel vermöchte, Sigurðr seinen wirklichen Namen verheimlicht (vgl. darüber Nyrop, Navnets Magt. Kbh. 1887). Er nennt sich «stattliches Tier» *(gǫfugt dýr)*, das weder Vater noch Mutter habe (v. 2). In einer verloren gegangenen Halbstrophe muss Fáfnir Sigurð Feigheit oder Lüge vorgeworfen haben, worauf dieser seinen wahren Namen und sein Geschlecht nennt (v. 4). Nun entspinnt sich zwischen dem sterbenden Fáfnir und Sigurð ein Gespräch, dem mit den Eingangsstrophen allein der Name 'Fáfnismál' zukommt (bis v. 22); in ihm wirft jener seinem Mörder Unfreiheit vor. Im Hinweis auf seine That weist Sigurðr diesen Vorwurf von sich zurück. Als dann Fáfnir andeutet, dass auch ihm sein Gold zum Verderben gereichen werde, spottet Sigurðr über diese Prophetie, da ja jeder einmal sterben müsse. Hier hat ein ungeschickter Interpolator die Nornenepisode eingeschoben (v. 11—15), die viel besser nach Vm. passt als in den Mund des sterbenden Fáfnir. In v. 16 äussert Fáfnir, Sigurðr solle sich nur nicht allzusehr seiner Kraft rühmen; auch er habe einst den Ægishjálm getragen und sich stärker als andere gedünkt und niemand habe sich ihm

[1] In v. 5[6] weiss man nicht, wer unter den 'acht Königen' zu verstehen ist, denen der Hort den Tod bringt. Ich lese *atta* ‚Aufreizung' (zu *etja* wie *hulða* · *hylja*, *varða* · *verja*) «der Hort wird den Fürsten ein Sporn zum Kampfe werden».

zu nahen gewagt. Auch auf diese Worte hat Sigurðr nur Spott. Noch einmal warnt der sterbende Drache vor dem Horte, doch Sigurðr will nicht auf die Worte hören. Nachdem Fáfnir noch seinen Bruder als wahren Mörder bezeichnet, ergiebt er sich in sein Schicksal.

Während Sigurðr die That vollbrachte, befand sich Reginn abseits vom Ort der That. Er kommt jetzt heran, als gerade Sigurðr das Blut vom Schwert abwischt. Die Unterhaltung zwischen den beiden bildet den zweiten Teil der Fm. (v. 23—31). Reginn begrüsst Sigurð, verlangt aber nun Anteil an der Beute, da er ja seinen Bruder erschlagen habe. Nur auf seine Anregung, erwidert Sigurðr, habe er die That vollbracht. Darauf rühmt sich Reginn: auch er habe Anteil an ihr, da er das treffliche Schwert Gram geschmiedet habe. Auch dies weist Sigurðr zurück: selbst die beste Klinge nützt nichts, wenn Mut nicht die Brust dessen schwellen lässt, der sie trägt.

Reginn hat sich zur Ruhe begeben, vorher aber Sigurð aufgetragen, das Herz des Drachen zu braten. Wie dieser damit beschäftigt ist, will er sehen, ob das Fleisch gar ist. Dabei verbrennt er sich den Finger, bringt diesen nach dem Mund, und indem das Blut des Drachen die Zunge berührt, versteht er die Sprache der Vögel, die sich über ihn unterhalten. Es beginnen die Igðamál, durch die Sigurðr vor dem bösen Regin gewarnt und in denen sein Schicksal prophezeit wird. Igður sind es, die sich über diese Dinge unterhalten, Grasmeisen nach F. L. Grundtvigs gründlicher Forschung (Løsningsstenen S. 119 ff.). In Anlehnung an die Vǫlsungasaga lässt man jede Strophe eine andere Meise sprechen, so dass sieben verschiedene Vögel ihre Weisheit ausplaudern. Zu dieser Annahme mögen den Verfasser der Vǫls. die römischen Zahlen II. III. IIII. veranlasst haben, die sich am Rande der Handschrift bei den betreffenden Strophen finden. Die andere Überlieferung weiss nichts davon, und auf dem Gezweig des Ramsundbergsteines sitzen nur zwei, auf dem des Kirchenportals zu Hyllestad zur Rechten des Stammes zwei, zur Linken einer (Säve, Siegfriedbilder Taf. I. III.) über dem das Herz bratenden Sigurð. Auf letztere Thatsache gestützt will Sv. Grundtvig auch in unserem Liede drei Vögel wiederfinden, von denen der eine regeren Anteil am Geschicke Sigurðs nehme als die andern und der ihn daher auch mehr zur Ermordung Regins ansporne. Ich vermag diesen Unterschied in den Strophen nicht zu finden und glaube, dass sich die Frage über Zahl und Anteil der Vögel überhaupt nicht entscheiden lässt. Ebensowenig darf man aber auch mit F. Jónsson die Fornyrðislagstrophen aus dem Gedichte ausscheiden; sie sind ein unlösbarer Bestand des Ganzen. Das Gespräch der Meisen zerfällt wieder in zwei scharf von einander getrennte Teile: im ersten (v. 32—39) offenbaren sie dem Jüngling die Gefahr und fordern ihn auf, Regin zu töten; er schliesst mit Worten Sigurðs, wonach dieser entschlossen ist, es zu thun. Die verbindende Prosa erzählt, dass er alsbald die That ausgeführt habe. Im zweiten Teile (v. 40—44) prophezeien sie dem Helden die nächste Zukunft bis zu seiner Verlobung. Wie Strophen überliefert sind, haben sie zu den mannigfaltigsten Konjekturen Veranlassung gegeben und u. a. Sijmons (ZfdPhil. XXIV. 11 ff.) eine Form der Sage erschliessen lassen, die sich durch nichts stützen lässt. Darnach soll Sigurðr vor seiner Verlobung Brynhild überhaupt nicht gekannt haben. Alle Schwierigkeiten schwinden, sobald man einen Fehler der Überlieferung annimmt und Str. 41 nach 44 setzt, wodurch die Prophezeiung einen trefflichen Abschluss erhält und alle scheinbaren Widersprüche wegfallen. Die Meisen weisen auf die treffliche Brynhild,

die reiche (vgl. Sg. sk. 14; 34; 37), die dem Helden vom Schicksal versagt ist. Auf Hindarfjall ruht sie, von Feuer umgeben, gestochen von Óðin wegen ihres Ungehorsams. Sie wird der junge Sigurðr schauen. Allein das Schicksal weist ihn weiter: es führt ihn zu Gjúkis Halle, wo er die schöne Königstochter durch Kaufpreis erwerben wird.

§ 84. SIGRDRÍFUMÁL. Durch diese Prophetie führt der Dichter hinüber zum dritten Teile seines cyklischen Gedichtes, zu dem Teile, der in den Ausgaben obige Überschrift hat. Prosa bildet wieder die Brücke zwischen den Igðamál und den ersten Worten der erwachten Sigrdrífa.[1] Keine Überschrift, kein Absatz vor oder in dieser Prosa deutet an, dass ein neues Gedicht anhebt. Sigurðr hat sich Fáfnirs Gold bemächtigt, ebenso des Ægishelms und des Schwertes Hrotti. Dann reitet er auf Grani nach Hindarfjall. Hier sieht er funkelnden Glanz wie Feuer zum Himmel emporlodern, und als er näher kommt, bemerkt er, dass es eine Schildburg ist. Er geht hinein und sieht da eine Gestalt in voller Rüstung ruhen. Wie er den Helm herabgenommen, gewahrt er, dass es ein Weib ist. Da öffnet er ihr mit seinem Schwerte Gram die Brünne, und alsbald erwacht das Weib und beginnt zu sprechen. Sie fragt, wer ihren Schlaf gebrochen hat, und als Sigurðr seinen Namen genannt (v. 1), da jubelt sie auf und begrüsst den Tag, der ihr wieder das Leben gegeben habe (v. 3—4). Dass diese beiden Strophen unmittelbar auf die Erkennungsscene folgen, muss mit Müllenhoff (DAK. V. 160 f.) angenommen werden. Dann klagt die Sigrdrífa, wie Óðinn sie mit dem Schlafdorne gestochen (v. 2), und die Prosa vervollständigt den Bericht, dass sie als Valkyrje gegen des Gottes Befehl dem jungen Agnar den Sieg, den alten Hjálmgunnar aber zur Hel gesandt habe. Auch fügt sie hinzu, sie habe gelobt, da sie sich nun verheiraten solle, sich nur dem zu vermählen, der keine Furcht kenne. Dann reicht sie Sigurð das Methorn, lehrt ihn darauf die Runen und ihren mannigfaltigen Gebrauch und giebt ihm gute Lebensregeln. Diese mál bilden den eigentlichen Kern der Sigrdrífumál (v. 6—37). Sie gliedern sich wie andere Teile dieses Liedercyklus in etwas ungleiche Hälften, die durch die Sigurðsstrophe (v. 21) scharf von einander geschieden sind: in der ersten, dem Rúnatal (v. 6—20), giebt die Sigrdrífa über den Wert und Gebrauch der verschiedensten Runen Aufschluss, wie sie Óðinn einst von Mimirs Haupte vernommen hat (v. 14). Mit dem fatalistischen Zuge, dass alles Unheil dem Menschen voraus bestimmt sei, schliesst die Sigrdrífa, worauf Sigurðr sagt, dass er nicht zur Feigheit geboren sei und immer ihren freundschaftlichen Rat befolgen werde. Diese Bemerkung Sigurðs führt zum zweiten Teile. Die Sigrdrífa giebt eine Anzahl guter Lebensregeln, die sich, wie schon das Rúnatal, zur gnomischen Dichtung der Hávamál gesellen. Wie hier haben sich auch in den Sd. Interpolationen eingestellt, die sich aber sofort als solche erkennen lassen. In allen echten Strophen wendet sich Sigrdrífa an Sigurð: «Das rate ich dir erstens, zweitens u. s. w.»; in einer Anzahl Strophen nicht (v. 25. 27. 30. 34. 36). Diese enthalten aber weiter nichts, als den Gedanken der vorhergehenden Vísa in anderer Form oder führen diesen etwas weiter. Bei dem elften Rate bricht leider die Hd. ab. Es scheint der letzte gewesen zu sein, wenigstens kennt die Vǫlsungasaga keinen weiteren.

[1] Die Form *Sigrdrífa* geht auf die Prosa des cod. reg. zurück. Im Gedicht findet sich nur einmal der Gen. *Sigrdrífar* (Fm. 44[5]), der einen Nom. *Sigrdríf* voraussetzt (Sijmons a. a. O.). Starke und schwache Formen finden sich bei den nordischen Eigennamen sehr häufig neben einander vgl. Bjǫrn — Bjarni, Ginnungr — Ginnungi u. dgl. Jenes *sigrdríf* ist nach Sijmons ursprünglich Appellativum für Valkyrje, womit der Dichter die Brynhild bezeichnet hat.

Sie fügt nur noch hinzu, dass sich Sigurðr und Sigrdrífa verlobt und dies durch Eide bekräftigt hätten (Kap. 21). Durch die Lücke, die jetzt im cod. reg. folgt, ist uns eines der wichtigsten Stücke für unsere Sagengeschichte verloren gegangen. Wir wissen nicht, mit welchem Ereignis der Liedercyklus, welcher mit Sigurðs Erziehung beginnt, geendet hat. Die Prophetie der Grasmeisen lässt nur vermuten, dass der Abschied Sigurðs von der Sigrdrífa oder seine Ankunft an Gjúkis Hofe das Letzte gewesen ist, was das Lied von seinem Helden berichtet hat. Das Gedicht war demnach ein Lied von Sigurðs Jugend *(Frá Sigurði unga)*, das wir nicht auseinanderreissen dürfen, wie es in unseren Ausgaben zu geschehen pflegt. Die Einheit des Stiles, der Sprache, der Form lässt sich genau feststellen; Ljóðaháttr wechselt mit Fornyrðislag, Erzählung und Belehrung gehen in allen Teilen nebeneinander her, der Dichter hat entschieden Neigung zur gnomischen Dichtung, verbindende Prosa scheint schon zur ältesten Form des Cyclus gehört zu haben. Der Dichter dieses Cyclus ist es nun gewesen, der die Sigurðsage an die schon mit der Sigmundsage verbundene Helgisage geknüpft hat. Dadurch war er gezwungen, im ersten Teile zunächst Sigurð gegen die Hundingssöhne ausziehen zu lassen. Der Kampf selbst aber ist nur angedeutet, nicht ausgeführt, da er ihn in seinen Quellen nicht vorfand und er für die Charakterentwicklung seines Helden weniger Bedeutung hatte. Durch die Helgisage ist auch das Walkürenmotiv in die Dichtung gekommen, das ausschliesslich dem Dichter dieses Cyklus angehört. Er macht die Brynhild zu einer göttlichen Valkyrje, die sein Held, der allein keine Furcht kennt, von dem Schlafdorn Óðins befreit, die Sigurð gute Lehren giebt, dem Jüngling, dem sie durch das Schicksal versagt ist. Dieser fatalistische Zug: 'niemand kann seinem Schicksal entgehen' zieht sich ebenfalls durch die ganze Dichtung. Ferner hat der Dichter dem Horte eine Vorgeschichte geschaffen, indem er diesen durch die Götter unter die Menschen gekommen sein lässt. Auch Óðins Eingreifen in das Geschick Sigurðs, dem er als Hnikarr gute Lehren giebt, ist nur unserm Gedicht eigen, so dass man auch diesen Zug mit Fug und Recht dem Dichter dieses Liedes zuschreiben darf. So lässt sich die Thätigkeit des Dichters bis ins einzelne verfolgen. Wenn man, wie F. Jónsson thut, wegen der Form die Dichtung in allen ihren Teilen zerreissen will, zerstört man sich eines der schönsten Werke nordischen Geistes. Wann und wo dasselbe entstanden ist, das freilich wird sich nicht entscheiden lassen. Die Bekanntschaft mit der Helgidichtung weist uns eher nach Island als nach Norwegen. Aus der Dichtung selbst aber spricht durchaus der Geist der Wikingerzeit und des alten Heidentums, so dass sie nach 1000 nicht entstanden sein kann.

§ 85. Die Lücke des cod. reg. ist gegenwärtig durch eine Lage von 8 leeren Papierblättern ausgefüllt. So viel Pergamentblätter sind verloren gegangen. Ihren Inhalt kennen wir annähernd aus der Vǫlsungasaga, deren Verfasser die Hd. noch vollständig vor sich hatte. Er findet sich K. 21 bis 29 (Ausg. v. Ranisch S. 38^{28}—57^{95}) und ist von Sijmons eingehend untersucht (PBB. III. 253 ff.). Im allgemeinen ist der Sagaschreiber seiner Vorlage gefolgt, doch giebt er nicht nur eine Umschreibung der Lieder, sondern benutzt neben diesen als erster Quelle auch noch die anderen Lieder der Hd., wie die Grípisspá, und die Þiðrekssaga (Bugge, N. F. XXXV; Storm, Aarb. 1877. 314 f., Edzardi, Germ. XXIII. 75 Anm.; Sijmons, ZfdPh. XII. 107 f.) und zwar in ihrer überarbeiteten isländischen Gestalt (Boer, ZfdPh. XXV. 433 ff.). Mit Hülfe dieser Quellen hat er seine nächste Vorlage in einem abgerundeten Bilde wiederzugeben versucht. Bei

solcher Arbeitsweise ist es ungemein schwierig festzustellen, was in den verlorenen Liedern gestanden hat und was anderen Quellen oder der Kombinationsgabe des Verfassers entsprungen ist. Ebenso schwierig ist es, die Zahl der verloren gegangenen Lieder festzustellen. Fünf bis sechs sollen in der Lücke gestanden haben (Sijmons), doch ist es ebenso möglich, dass diese Lieder oder wenigstens mehrere, wie die von Sigurðs Jugend, ein cyklisches Ganze gebildet haben, das dem Sammler wegen seines Umfanges 'das lange Sigurðlied' (*Sigurðarkviða in meiri*) war. Erhalten sind in der Vǫls. von diesen Liedern 4 Strophen; zwei davon schildern Sigurðs Ritt durch die Waberlohe, als er in Gunnars Gestalt die Brynhild ersiegte (Ranisch S. 47), eine, in der Brynhildr nach dem Streit mit Guðrún Sigúrðs Thaten rühmt (S. 49 f.), und endlich eine, die Sigurðs Weggang von Brynhilden besingt, als er sie vergeblich zu trösten gesucht hat (S. 54). Die letzte wird in der Saga als Strophe der Sigurðarkviða bezeichnet; ob die übrigen zu demselben Gedichte gehören, wie F. Jónsson annimmt, lässt sich nicht entscheiden. Die verlorenen Lieder enthielten auf alle Fälle Sigurðs Verlobung, Ehe und Tod. — Das zunächst folgende Kap. 22 giebt eine Schilderung Sigurðs nach der Þidrekssaga K. 166. Es folgt dann Sigurðs Ankunft und Empfang bei König Heimir, wo sich auch Brynhildr, Buðlis Tochter, aufhielt. Sie war eine Jungfrau, die nur am Waffenspiel ihre Freude fand und keinem Manne Platz an ihrer Seite gewährte. Sigurðr begrüsst sie, giebt ihr am Schlusse der Unterhaltung einen Goldring und beide verloben sich, obgleich Brynhildr vor der Verlobung warnt. — Ein neues Gedicht führt uns nach dem Rhein, wo König Gjúki mit seinen Söhnen Gunnar, Hǫgni, Gutthorm und seiner Tochter Guðrún lebt. Schwere Träume beunruhigen die Guðrún. Sie macht sich zur Brynhild auf, und hier entsteht unter den Mädchen in echt isländischer Weise ein Streit über die Vorzüge der Männer, in dem Brynhildr vor allem Sigurð rühmt. Alsdann teilt ihr Guðrún ihren Traum mit, und nun sagt Brynhildr alles, was eintreten werde: Du wirst durch die List der Mutter meinen Geliebten Sigurð heiraten, ihn aber nicht lange besitzen. Dann wirst du Atli zum Gatten nehmen, der deine Brüder erschlägt und den du dann selbst tötest. — Das Lied, das dieser Erzählung zu Grunde lag, muss zu einem der jüngsten der Sammlung gehört haben; es war eine Prophetie ähnlich der Grípisspá und scheint wie diese auf den folgenden Liedern zu fussen.

§ 86. Ist die Annahme von Bugge und F. Jónsson richtig, dass das Bruchstück ein Überrest des langen Sigurðliedes sei, so müssen Kap. 26—29 den Inhalt dieses wiedergeben. Kap. 26 setzt bei der Thatsache ein, dass Sigurðr von Brynhild als Freund geschieden ist; es erwähnt die Aufnahme bei Gjúki und erzählt dann, wie Grimhildr, Guðrúns Mutter, dem jungen Helden den Vergessenheitstrank gereicht hat, so dass er Brynhilden vergass und Guðrún heiratete. Die Brüder schliessen darauf mit Sigurð Blutsbrüderschaft. Auf Grimhildens Rat wirbt dann Gunnarr um Brynhilden. Ihr Vater Buðli weist die Werbung nicht zurück. Dann reitet man nach Hlymdalir, wo Brynhildr bei Heimir weilt. Sie befindet sich in einer Burg, die von lohendem Feuer umgeben ist, und will nur den heiraten, der die Flamme durchreite. Dies thut Sigurðr, nachdem er mit Gunnar die Gestalt getauscht hat. Auf Grani reitet er durch die Flamme, die alsbald erlischt, und bleibt dann in Gunnars Gestalt drei Nächte bei der Jungfrau, indem er auf dem Lager das Schwert zwischen sich und sie legt. Beim Abschied nimmt er ihr den Ring des Andvari. — Eine besondere Episode im längeren Sigurðliede muss der Streit zwischen Guðrún und Brynhilden

ausgemacht haben (Kap. 28). Es kommt beim Baden im Strom zum Wortwechsel. Brynhildr will sich nicht von dem Wasser bespülen lassen, das Guðrún benetzt hat, da ihr Geschlecht edler, ihr Gemahl tapfrer und frei sei. Da plaudert die erregte Guðrún aus: ihr Gemahl habe Fáfnir getötet und die Waberlohe durchritten, und zum Beweis der Wahrheit ihrer Worte zeigt sie jenen Ring, den Sigurðr vor der Trennung in Hlymdalir der Brynhild genommen hat. Bleich und traurig geht Brynhildr heim. Am nächsten Morgen besucht sie Guðrún und giebt sich Mühe, ihre Übereilung wieder gut zu machen. Allein in Brynhilden ist die Liebe zu Sigurð von neuem angefacht und Eifersucht auf Guðrún gesellt sich ihr zu. Sie weiss, dass Grimhildr an allem Unheil schuld ist. Was von dem Folgenden aus den verloren gegangenen Gedichten geschöpft ist, lässt sich schwer entscheiden, da hier zugleich die Sigurðarkviða in skamma mit verarbeitet ist. Sieben Tage und Nächte sitzt Brynhildr in ihrer Kammer; keinem Menschen giebt sie Antwort, bis Sigurðr zu ihr kommt. Dies Gespräch zwischen Sigurð und Brynhild muss zu dem Grossartigsten der eddischen Dichtung gehört haben. Nach manchem harten Vorwurf tönt es aus in die Liebe, die die beiden wie in früheren Jahren zu einander hegen, die aber zerrissen, zerstört worden ist. Immer und immer wieder klagt Brynhildr, dass sie Sigurð nicht zum Gemahl habe; nur der Tod kann sie vereinen. Jetzt ist ihr Entschluss gefasst. Als Gunnarr wieder zu ihr kommt, verlangt sie, dass Sigurðr getötet werde, sonst wolle sie den Gatten verlassen. Gunnarr ist ratlos; da wendet er sich an Hǫgni. Mit dem Gespräche zwischen Hǫgni und Gunnar beginnt die alte Liedersammlung wieder; die ersten Strophen sind der Schluss einer Sigurðarkviða.

§ 87. brot af sigurðarkviðu. Hǫgni will nichts von der Ermordung Sigurðs wissen. Da antwortet ihm Gunnarr, dass Sigurðr ihm den Eid gebrochen habe. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieser Eidbruch auf das Verweilen bei Brynhild geht. Diese muss demnach, was wir aus der Vǫls. s. nicht erfahren, was aber Grp. 47 bestätigt, den Gunnar dadurch für die Ermordung Sigurðs gewonnen haben, dass sie den Treubruch erlogen hat, um überhaupt zu ihrem Ziele zu gelangen. — Da sich Hǫgni zur Mordthat nicht hergeben will, wird Gutthormr dazu bestimmt. Wolf- und Geierfleisch müssen ihm Mut bringen. Über die That selbst wird ganz kurz hinweggegangen: «Im Süden am Rheine ward Sigurðr ermordet», das sind die einzigen Worte, die der Dichter ihr widmet. Sie ist im Walde geschehen, denn vom Baume herab kündet sofort der Rabe den Tod der Gjúkungen durch Atli. Gunnarr und Hǫgni kehren heim. Dieser sagt in seiner graden Natur, was vor sich gegangen. Und nun triumphiert Brynhildr, während Guðrún ihren Bruder verwünscht. Am Abend wird Sigurðs Minne getrunken. In der folgenden Nacht vermag Gunnarr nicht zu schlafen; er gedenkt der Worte des Raben. Als am frühen Morgen Brynhildr erwacht ist, offenbart sie Gunnar, wie es in ihrem Innern aussieht. Ihr Entschluss steht fest: sie will ihrem Kummer Ausdruck geben und dann sterben. Sie weist Gunnar auf die Eide hin, die er einst Sigurð geschworen, und sagt dann den wahren Sachverhalt: treu habe Sigurðr sein Wort gehalten; das Schwert habe zwischen ihm und ihr gelegen, als er sie für Gunnar erworben habe. Durch diese Worte reinigt Brynhildr den toten Helden von dem Flecken, mit dem sie selbst ihn besudelt hat, um zu ihrem Ziele zu gelangen. So steht Sigurðr rein da, denn mit einem unbefleckten Helden will sie in den Tod gehen. Die Prophetie vom Untergange der Niflungen (v. 16), die hier das einzige Mal in den alten Gedichten unter diesem Namen erscheinen, zerstört den ganzen Zusammenhang der

Rede Brynhildens. Sie passt hier gar nicht in den Mund der Brynhild. Sie, die eben angedeutet hat, dass sie Willens ist zu sterben, kann unmöglich weissagen, wie sie nach Gunnars Tode gattenlos im Bette ruhe. Dieser Widerspruch und das auffallende *ætt Niflunga* stempeln die Strophen als Einschub, der von einem Interpolator herrührt, weil er im Glauben war, Brynhildr hätte ihre Worte im Schlafgemach nur an Gunnar gerichtet. Das lag nicht im Plane des Dichters, der ein feiner Psychologe und trefflicher Charakterzeichner war. — Es ist zu bedauern, dass das Gedicht nur in solch kurzem Fragmente vorliegt; es ist unstreitig eines der grossartigsten der eddischen Dichtung gewesen, dessen Verfasser sich zugleich am treusten an die Überlieferung, an die alte Sage gehalten zu haben scheint.

Ein kurzer Prosaabschnitt, der dem Gedichte folgt, berichtet von den verschiedenen Überlieferungen von Sigurðs Ende. Nach anderem Berichte soll er im Bette getötet worden sein, nach den Aussagen deutscher Männer im Walde, im alten Guðrúnlied aber auf dem Thinge. Nur darin stimmen alle überein, dass man ihn durch Heimtücke umgebracht hat.

§ 88. Guðrúnarkviða in fyrsta. Dem letzten Teil der eddischen Dichtung eigen sind die Klagelieder. Sie sind Erzeugnisse der nordischen Phantasie, ohne saggeschichtlichen Hintergrund, erst spät entstanden. Wohl knüpft der Dichter an ein saggeschichtliches Ereignis an und lässt hier und da Kenntnis der Sage durchblicken, aber sowohl mit den Gedanken und Gefühlen seiner Hauptpersonen, als auch mit dem Personal ihrer Umgebung, das z. T. erfunden ist, schaltet und waltet er nach seinem Ermessen. Hierher gehört zunächst das erste Guðrúnlied, das dem zweiten an Alter nachsteht und vor dem 11. Jahrh. kaum entstanden ist. Ja einige Stellen lassen vermuten, dass der Dichter das 2. Guðrúnlied gekannt und benutzt hat, ebenso wie ihm das kurze Sigurðlied nicht unbekannt gewesen sein kann. Prosa leitet das Gedicht ein. Die Bemerkung, dass Guðrún vor Schmerz nicht habe weinen können, ist dem Gedichte entnommen; die weitere, dass sie von Fáfnirs Herzen genossen und infolgedessen die Sprache der Vögel verstanden habe, ist ganz sinn- und zwecklos.

Guðrún sitzt an der Leiche Sigurðs. Keine Thräne fliesst aus ihrem Auge, kein Wort des Trostes vermag sie von ihrem dumpfen Hinblicken abzubringen (v. 1—3). Ihre Genossinnen erzählen ihr Schicksal: Gjaflaug, Gjúkis Schwester, wie sie fünf Männer, zwei Töchter, drei Schwestern, acht Brüder verloren habe (v. 4), Herborg von Hunnenland, wie sie ihren Gemahl und sieben Söhne, Vater und Mutter und vier Brüder habe hergeben, wie sie selbst in der Gefangenschaft Dirnendienste habe verrichten müssen (v. 6—10). Keinen Eindruck machen die Worte auf die todbleiche. Da hebt Gullrǫnd, Gjúkis Tochter, das Tuch von Sigurðs Leiche empor und fordert Guðrún auf, ihren Liebling anzuschauen. Diese Handlung, diese Worte der Gullrǫnd lösen den stummen Schmerz. Laut weinend wirft sich Guðrún auf Sigurð und rühmt nun ihren Gatten, der alle andern übertroffen habe, und klagt ihre Brüder als Mörder und Meineidige an. Bei dieser Gelegenheit weist sie darauf hin, wie mächtig Sigurðr dagestanden, als er sich für Gunnar zur Werbung um die böse Brynhild aufgemacht habe (v. 18—22). Diese Worte reizen Gunnars Gattin, und sie verflucht die Gullrǫnd, die Guðrún zu solcher Klage veranlasst hat. Doch Gullrǫnd bleibt die Antwort nicht schuldig: Brynhildr ist nur geboren, um Unheil und Schaden zu stiften. Da sagt Brynhildr ziemlich matt, nicht sie, ihr Bruder Atli sei an allem Unglück schuld, da dieser, durch den Goldglanz verlockt, sie zu der unheilvollen Ehe mit Gunnar gezwungen habe. In

der Schlussstrophe wird dann die Wirkung geschildert, die Sigurðs Leiche auf Brynhilden gemacht hat: Feuer schien in ihren Augen zu brennen, die alte Liebe zu dem Einziggeliebten flammte zum letztenmale auf. — In der Schlussprosa heisst es dann, dass Guðrún nach Dänemark gegangen sei, während Brynhildr sich mit dem Schwert durchbohrt habe, um Sigurð nicht zu überleben.

§ 89. Der Gedanke, welcher durch Gðr. I. geht, ist der Eindruck, den der tote Sigurðr auf die beiden Frauen macht, die ihn im Leben geliebt haben, auf seine Gattin und auf seine erste Liebe, die walkürenhafte Brynhild. Jene kehrt nach den Lobpreisungen auf ihren Mann und einen Vorwurf gegen seine Mörder wieder zum Leben und zur Weiblichkeit zurück, diese weist die ihr vorgeworfene Schuld zurück und lässt aus ihren Augen, aus ihrer Handlung sprechen, was sie zum Morde veranlasst hat. Dass in den Gestalten der Gjaflaug, Herborg, Gullrǫnd dem Dichter geschichtliche oder saggeschichtliche Personen vorgeschwebt haben, ist schwerlich anzunehmen; sie sind vielmehr von ihm erfunden, um die Handlung zu beleben, die aber trotzdem in der grösseren ersten Hälfte ziemlich schleppend ist. Auch der regelmässige Wechsel zwischen epischer und dialogischer Darstellungsweise lehrt, dass der Dichter nicht dem alten heroischen Zeitalter angehört, wie auch die Motivierung der Handlungen nicht für ein besonders grosses Talent spricht.

§ 90. SIGURÐARKVIÐA IN SKAMMA.[1] Die Bemerkung in der Prosa nach Gðr. I, dass sich Brynhildr mit ihrem Schwert durchbohrt habe, wird begründet durch die Worte *«svá sem segir í Sigurðarkviðu inni skǫmmu»*. Unmittelbar darauf folgt ein Gedicht, das in der Handschrift die Überschrift *Sigurðarkviða* hat. Es enthält in etwas anderer Fassung Sigurðs Leben und Thaten von seiner Ankunft bei den Gjúkungen bis zu seinem Tode. Das Gedicht ist nun aller Wahrscheinlichkeit nach, wie zuerst Bugge mit guten Gründen angenommen hat, das in der Prosa kurz vorher citierte kurze Sigurðlied, obgleich es 71 Strophen enthält und demnach eines der längsten Lieder der Edda ist. Infolgedessen macht die Beifügung *in skamma* Schwierigkeiten. Man hat diese auf mehrfache Weise zu erklären gesucht: Bugge, F. Jónsson u. a. nehmen an, dass das Brot das Fragment eines Gedichtes sei, das die lange Sigurðarkviða ausgemacht habe; Müllenhoff dagegen hält die Sg. für besonders interpolationsreich und glaubt nach Ausmerzung der Interpolationen ein Gedicht herausgeschält zu haben, das man mit gutem Rechte 'das kurze Sigurðlied' nennen könne. Meines Erachtens ist Müllenhoff in der Ausscheidung von Interpolationen viel zu weit gegangen. Das Gedicht zeigt in der überlieferten Form inneren Zusammenhang und giebt guten Sinn, und ist dies der Fall, so müssen wir uns an die Überlieferung halten. Was man aus saggeschichtlichen Gründen gegen die Einheit des Gedichtes vorgebracht hat, wurzelt in einer Rekonstruktion der Sagenform, die ungenügend mit dem fortwährenden Wandel der Sage und der subjektiven Schaffenslust des Dichters rechnet. Auch die Annahme von der Verschmelzung zweier verschiedener Gedichte, die namentlich Edzardi und Sijmons vertreten, dürfte nach F. Jónssons Ausführungen schwerlich zu Recht bestehen.

§ 91. In formelhafter, aber echt epischer Weise hebt das Gedicht mit den Worten an: *Ár vas þat.* Sigurðr war einst zu Gjúki gekommen und war hier mit dessen Söhnen Gunnar und Hǫgni Blutsbrüderschaft

---

[1] Müllenhoff, DAK. V. 373 ff.; F. Jónsson, Aarb. 1897, 1 ff.; Niedner, ZfdA. XLI. 55 ff.; Edzardi, Germ. XXIII. 174 ff.; Sijmons, PBB. III. 260 f.; ZfdPhil. XXIV. 25 ff.

eingegangen. Dann hatten ihm die Brüder ihre Schwester Guðrún zur Gemahlin gegeben, worauf man sich zur Werbung um Brynhild aufmacht (v. 1—3). Schon hier flicht der Dichter ein, dass diese Jungfrau dem Sigurð gehört hätte, wenn sie ihm nicht vom Geschick versagt worden sei. Sprunghaft heisst es dann weiter, dass Sigurðr das blosse Schwert zwischen sich und sie gelegt und dass er sie unversehrt dem Gunnar ausgeliefert habe. Von jetzt ab zeigt sich Schmerz und Leid in Brynhildens Brust (v. 5). Zweifel quälen sie; sie sucht die Einsamkeit, und bald ist ihr Entschluss gefasst: sie will Sigurð besitzen; aber da sie ihn im Leben nicht haben kann, so soll er sterben (6—7). Immer von neuem kommen ihr diese Gedanken; sie fühlt sich unglücklich an Gunnars Seite, sie ist von brennender Liebe zu Sigurð erfasst (v. 8—9). Da wendet sie sich an Gunnar; sie will ihn verlassen, wenn er nicht Sigurð und seinen Spross töte, denn auch die Frucht der Liebe Sigurðs und Guðrúns soll beseitigt werden (v. 10—12). Gunnar schmerzen diese Worte bitter; er will auf der einen Seite sein Weib nicht verlieren, auf der andern aber auch die Sigurð geleisteten Eide nicht verletzen. So geht er mit Hǫgni zu Rate und sucht diesen durch einen Hinweis auf Sigurðs Gold für die Mordthat zu gewinnen (v. 13—16). Doch Hǫgni weist dies Ansinnen schroff zurück und macht darauf aufmerksam, dass man den Glanz der Familie zum nicht geringen Teil Sigurð verdanke (v. 17—19). Da beschliesst Gunnarr Gutthorm zum Morde zu reizen, der die Blutsbrüderschaft nicht mit eingegangen ist (v. 20). Dieser ist bald gewonnen; er durchbohrt Sigurð, als er an Guðrúns Seite im Bette ruht, doch der sterbende Held hat noch Kraft genug, das Schwert nach dem Mörder zu werfen, dass dieser in zwei Teilen zur Erde fällt (v. 21—23). Als Guðrún darauf erwacht, klagt sie laut, doch der sterbende Sigurðr tröstet sie. Zugleich äussert er die Überzeugung, dass Brynhildr die Veranlassung zu dieser That sei, da sie ihn allein liebe (v. 24—29). Als Brynhildr das Weinen der Guðrún vernimmt, lacht sie laut auf. Es ist kein Lachen der Freude, sondern ein Lachen des Triumphes, aus dem zugleich tiefer Schmerz spricht. Um sie nun ihr Schicksal offenbaren zu lassen, hat der Dichter etwas ungeschickt und dem sonstigen Auftreten Gunnars im Gedichte nicht entsprechend dem Gunnar harte Worte des Vorwurfs gegen Brynhilden in den Mund gelegt; verdient hätte sie, dass man ihren Bruder Atli vor ihren Augen getötet habe (v. 30—32). Daraufhin muss von ihrem Herzen, was sie während der verhassten Ehe gequält hat: Ihr seid an all meinem Unglück schuld. Ich fühlte mich glücklich in meines Bruders Behausung, als ihr kamt und um mich warbt. Damals war ich bereits mit Sigurð verlobt, und dem glicht ihr nicht. Von euch wollte ich nichts wissen. Da zwang mich mein Bruder zur Ehe; er würde mich enterben, wenn ich dir nicht folge. Nach langem Schwanken schloss ich endlich den Vertrag, obgleich es mir lieber gewesen wäre, die goldenen Ringe Sigurðs zu erhalten; eines anderen Gold habe ich nie begehrt. Nur den einen habe ich geliebt, nicht mehrere. Das wird Atli erkennen, wenn er von meinem Tode hört (v. 33—41). Gunnarr weiss, dass Brynhildr hält, was sie sagt. Er sucht sie zu trösten und an sich zu fesseln, doch sie weist ihn kalt zurück (v. 42—3). Abermals beratet er sich mit Hǫgni. Dieser zeigt sich dem Bruder gegenüber wie schon früher. «Kein Mann halte sie ab von ihrem Vorhaben; sie hat genug Unheil angerichtet» (44—5). Unterdessen verteilt Brynhildr ihre Kleinode und fordert ihre Mägde auf, ihr in den Tod zu folgen (v. 46—52). Dann scheint sie sich nach Auffassung des Dichters das Schwert in die Brust gestossen zu haben. Und wie der sterbende

Sigurðr der Guðrún prophetische Worte zugerufen hat, so thut es jetzt die sterbende Brynhildr Gunnar gegenüber. Denn die prophetischen Worte Sterbender hatten nach nordischem Volksglauben besondere Kraft und gingen sicher in Erfüllung. So erfährt Gunnarr sein zukünftiges Geschick: Bald soll er sich mit der Schwester ausgesöhnt haben, die nach dem Tode ihres Gatten die Svanhild gebären wird. Guðrún wird dann mit Atli vermählt, während Gunnarr die Oddrún, Brynhildens Schwester, vom Bruder nicht erhält, obgleich diese innige Liebe zu dem Gjúkungen hat. Dich wird dann Atli in den Schlangenturm werfen, wird aber gleich darauf von Guðrún getötet werden. Diese tragen alsdann die Wogen in Jónakrs Land, wo sie des Königs Gemahlin wird, während Svanhildr fern von der Mutter weilt (v. 53—63). In der folgenden Strophe wird angedeutet, wie Jǫrmunrekr auf Veranlassung des bösen Bikki die Svanhild umbringt. Diese Andeutungen wären dunkel, wenn wir nicht die lebensvolle Darstellung in den Hamðismál und der Guðrúnarhvǫt hätten. Nachdem so Brynhildr ihre Prophetie vollendet hat, bittet sie nur noch um eins: Verbrennt mich mit allem meinem Schmucke, mit meinen Mägden an Sigurðs Seite. Nur das Schwert liege zwischen uns, wie es vordem zwischen uns gelegen hat, als wir das Lager teilten. Nochmals versichert Brynhildr die Wahrheit ihrer Worte; doch ihre Wunden brennen, der Tod ist da (v. 64—71). — Es unterliegt keinem Zweifel, dass in der Sg. das lyrische Element das epische überwiegt. Die psychologische Kleinmalerei ist dem Dichter die Hauptsache; die saggeschichtlichen Thatsachen setzt er als bekannt voraus und deutet sie meist nur an. Daraus erklärt sich das Sprunghafte, das wir in dem Gedichte von Anfang bis Ende überall da wahrnehmen können, wo die Sage gestreift wird. Als Quelle hat der Dichter Lieder benutzt, die ihrem saggeschichtlichen Inhalt und der Zeit nach verschieden gewesen sind: im ersten Teile, besonders bei der Rechtfertigung der Brynhild, alte Sigurðlieder, im zweiten Teile, der Prophetie der Brynhild, die eine vollständig in sich abgeschlossene Episode bildet, jüngere Atli- und Jǫrmunreklieder. Dem Dichter ist es im allgemeinen trefflich gelungen, diese so verschiedenen Quellen zu einem Gesamtbild zu vereinen. Er besass entschieden dichterisches Talent. Dies zeigt sich auch in der zuweilen grossartigen Charakterzeichnung. Die Hauptperson ist Brynhildr; ihr hat er vor allem seine schaffende Kraft gewidmet, wie überhaupt das Gedicht ein Brynhildenlied und kein eigentliches Sigurðlied ist. Das Heldenhafte, das Walkürenhafte begegnet uns bei ihr auf Schritt und Tritt: sie hat einzig und allein Sigurð geliebt und liebt ihn auch in der Ehe mit Gunnar in unverblasster Weise; das Schicksal hat die beiden getrennt, sie ist Gunnars Gattin, er Guðrúns Mann; nur einen Ausweg giebt es, um mit ihm vereint zu werden: seinen und ihren Tod. Diesem Ziele strebt sie jetzt nach. Sie weiss Gunnar von der richtigen Seite zu packen und erlangt endlich, was sie erstrebt. Als sie dann ihr Ziel erreicht und ihr Lachen ihren mit Schmerz gepaarten Triumph gekündet hat, da muss Gunnarr erfahren, was sie zu solcher That getrieben: treue, unverbrüchliche Liebe zu Sigurð und Hass gegen die Ehe mit Gunnar. Dann rüstet sie sich zur letzten That; niemand ist imstande, sie von ihrem Vorhaben abzubringen. Alle die Vorbereitungen, die sie zu ihrem und Sigurðs Leichenbrand trifft, zeugen wieder von ihrer Liebe zu dem ermordeten Helden: er soll mit möglichster Pracht in der Unterwelt einziehen. Wie sie dann die That vollbracht und sich das Schwert in die Brust gestossen hat, da ist auch ihr Groll gegen Gunnar dahin. Sie ist versöhnt, und mehr teilnehmend als bitter kündet sie ihm sein

Geschick, dem er nicht entgehen könne, und spricht dann in ihrem letzten Wunsche noch einmal das Motiv ihrer Handlungsweise aus. Neben diesem entschlossenen, heldenhaften Weibe steht König Gunnarr, eine ähnliche Gestalt wie Gunthari im Walthariliede. Ihm kommt es vor allem auf den Fortbesitz der Brynhild und ihres Heiratsgutes an. Als ihm dies genommen werden soll, steht Sigurðs Tod bei ihm fest. Nicht die geschworenen Eide sind es, die ihn nun vom Morde abhalten, sondern Feigheit. Denn wären es jene gewesen, so hätte er nicht seinen Bruder Hǫgni zur That aufzustacheln gesucht. Dann setzt er alle Hebel in Bewegung, um Brynhild von ihren Selbstmordgedanken abzubringen. Wie ihm das nicht gelingt, stellt er sich zaghaft bei Seite, schaut beklommen den Vorbereitungen der Brynhild zu und lauscht fast willenlos der letzten Prophetie seines sterbenden Weibes. Auch aus dem Schweigen lässt der Dichter Gunnars Charakter sprechen. — Ganz anders als er erscheint Hǫgni. Beidemal, wo er auftritt, ist er ebenso energisch wie edel: er will keinen Anteil an dem Tode seines Blutsbruders haben; er will durch kein Wort Brynhilden von ihrem Vorhaben abzubringen suchen, die das Unheil heraufbeschworen habe. — Gegenüber diesen Gestalten erscheinen Sigurðr und Guðrún farblos; was wir von ihnen erfahren, gehört der Sage, nicht dem Dichter der Sg. an.

§ 92. Die Sg. gehört der jüngeren eddischen Dichtung an. Dafür spricht schon die Thatsache, dass das lyrische und psychologische Element das epische überwiegt. Von saggeschichtlichen Momenten ist vor allem von Bedeutung das Verhältnis Gunnars zu Oddrún. Dies gehört der späteren Sagenentwicklung an, wie sie im 10. oder 11. Jahrh. vor sich gegangen sein muss. Die Dichtung dieser jüngeren Sagenform, der Oddrúnargrátr, ist vom Dichter benutzt. Daneben hat er die ziemlich junge Guðrúnarhvǫt gekannt (vgl. v. 55: *sú mun hvítari, en inn heiði dagr, Svanhildr vera sólar geisla*. Ghv. 15: *svá var Svanhildr í sal mínum, sem væri sæmleitr sólar geisli*). Demnach kann das Gedicht schwerlich vor 1050 entstanden sein. Ob seine Heimat auf Island ist oder in Grönland, wie F. Jónsson annimmt, lässt sich schwer entscheiden. Durchschlagend sind F. Jónssons Gründe für Grönland nicht, da sich ja auch auf Island die Gletscher bis zu den menschlichen Wohnstätten hinziehen. Auf keinen Fall darf man Norwegen als Heimat annehmen, da die jüngste Sagenentwicklung, die in Sg. benutzt ist, nur in Island und Grönland heimisch ist.

§ 93. Helreið Brynhildar.[1] Inhaltlich knüpft Hlr. unmittelbar an Sg. Der alte Volksglaube, dass Vǫlven und Riesinnen auf dem Weg zur Unterwelt ihr Wesen treiben (vgl. Vsp., Bdr., Hyndl., Gróg.), hat dem Dichter Veranlassung gegeben, die Situation zu schaffen, in die uns das Gedicht versetzt. Dass in der Vǫlve das böse Gewissen der Brynhild personificiert sein soll, ist so unglaublich wie die Annahme, dass Brynhildr zur Hel müsse, um für ihren Eidbruch Strafe zu erhalten. Der Helglaube hat jederzeit bei den Nordgermanen neben dem Valhǫllglauben fortbestanden; in allen Niflungenliedern findet sich keine Spur vom Valhǫllglauben, und auch aus Sg. spricht nur Helglaube. Nach diesem Glauben betritt Brynhildr nach ihrem Tode den Weg zur Hel. In der Weise vornehmer Frauen fährt sie den Helweg auf einem Wagen. Da tritt ihr ein Riesenweib entgegen und will ihr den Weg wehren, weil sie dem Gatten einer andern nachziehe und ihre Hände in Männerblut gebadet habe; sie habe Gjúkis Kinder zu Grunde gerichtet. Stolz weist Brynhildr diesen

[1] Müllenhoff, DAK. V. 387 ff.; Niedner, AfdA. XVIII. 228 ff.

Vorwurf zurück: Gunnarr und Hǫgni hätten ihr Liebe und Treuwort geraubt. — Der Zusammenhang fordert, dass die Halbstrophe 7, die ursprünglich am Rand gestanden zu haben scheint, zumal sie im Nornagestsþáttr fehlt, vor v. 6 gestellt werde. — Zu Hlymdalir, fährt Brynhildr fort, hiess man mich Hildr unter dem Helme; dort barg ein kluger König mein und meiner acht Schwestern Schwanenhemd und liess mich Eide schwören, da ich erst zwölf Winter alt war (v. 6). Von diesem Ereignis erfahren wir nur an dieser Stelle. Wir wissen weder, wer jener junge Fürst, noch was der Inhalt der Eide gewesen ist. Denn eine Verlobung mit dem jungen Agnar geht nicht mit Sicherheit aus dem Zusammenhange hervor. Wäre sie aber anzunehmen, wie man meist thut, so kann sie nur Erfindung des Dichters sein, der auch einzig und allein der Brynhild die acht Schwestern und das Schwanenhemd giebt. Was weiter folgt, ist aus Sd. bekannt: Brynhildr schickt gegen Óðins Gebot den alten Hjálmgunnar zur Hel und verleiht dem jungen Agnar den Sieg. Óðinn sticht sie zur Strafe mit dem Schlafdorn, umgiebt sie mit einer Schildburg und lässt um diese die Flamme lodern, die nur der Held auf Granis Rücken, der keine Furcht kennt, durchreiten solle (v. 8—10). In der folgenden Strophe wird dann erzählt, wie dieser treffliche Held zu ihrem Pflegevater Heimir geritten sei. Müllenhoff hat diese Strophe ausgemerzt, und andere sind seinem Vorgange gefolgt. Allein wir haben kein Recht dazu. Der Dichter des Liedes schöpft keineswegs die Sage aus der lebendigen Überlieferung und hat infolgedessen auch kein klares Bild von ihr. Er kennt die beiden Parallelsagen, dass Sigurðr die hinter der Waberlohe ruhende Valkyrje erweckt und dass er in seiner Jugend zum Schildmädchen Brynhild kommt, die sich bei Heimir aufhält. Beide sucht er zu vereinen, und so weckt Sigurðr denn zunächst die Valkyrje, begiebt sich aber dann, da diese nach des Dichters Auffassung die Pflegetochter Heimirs ist, zu ihrem Pflegevater, in dessen Mundschaft das Mädchen steht. Die folgende v. 12 zeigt wieder die Unklarkeit des Dichters in saggeschichtlichen Dingen. Acht Nächte ruhten Brynhildr und Sigurðr zusammen wie Bruder und Schwester, und schroff weist dann die Heldin den Vorwurf der Guðrún zurück, dass sie jemals Sigurð im Arme geruht habe. Das Schicksal habe sie verfolgt, aber sie sei rein. Jetzt wolle sie nun das Leben mit Sigurð teilen. Mit den Worten: *Søkkst, gýgjarkyn!* 'Versinke, Riesin!' scheidet sie von der Vǫlve. — Auch die Hlr. gehört den jüngeren eddischen Gedichten an. F. Jónsson hat mit vollem Rechte darauf aufmerksam gemacht, dass das Zusammenleben mit Sigurð nach dem Tode dem Einfluss des christlichen Dogmas entsprungen sei und dass deshalb das Gedicht vor dem 11. Jahrh. nicht entstanden sein könne. Die Unklarheit in den saggeschichtlichen Thatsachen spricht dafür, dass es mehr der zweiten als ersten Hälfte dieses Zeitraums angehört. Diese Verwirrung ist ebenso wie die Situation, in die uns das Gedicht versetzt, ausschliesslich dem Dichter zuzuschreiben. In der Charakterzeichnung steht dieser dem Verfasser der Sg. weit nach. Die Verteidigung der Brynhild ist matt; ihr Charakter und ihre Sprache ist farblos, sie ist zur reinen Berichterstatterin verflacht, die auch Gemeinplätze (vgl. v. 14, 1—4) nicht verschmäht. Warum der Verfasser des Nornagestsþátts gerade dies Gedicht in seinem vollen Umfange aufgenommen hat (Ausg. von Bugge S. 70 ff.), ist nicht recht verständlich.

§ 94. DRÁP NIFLUNGA, ein kurzes Prosastück, bildet im cod. reg. den Übergang zu den Atliliedern. Atli verlangt von Gunnar und Hǫgni, die sich Sigurðs Goldes bemächtigt haben, Sühne für den Tod seiner Schwester

Brynhild. Man kommt schliesslich überein, dass Atli die Guðrún zur Gemahlin erhalten solle. Beider Kinder sind Erpr und Eitill. Gunnarr wirbt um Atlis Schwester Oddrún, wird aber von Atli zurückgewiesen; er heiratet dann die Glaumvǫr, während Hǫgni die Kostbera zum Weibe nimmt. Atli ladet einst seine Schwäger ein. Trotz der Schwester Warnung leisten sie der Einladung Folge und kommen an Atlis Hofe elendiglich um.

§ 95. Guðrúnarkviða II. in forna[1] wird durch die kurze Bemerkung eingeleitet, dass sich Þjóðrekr (Dietrich) am Hofe Atlis aufgehalten und dass ihm hier Guðrún ihr Leid geklagt habe. Es ist die erste Stelle, wo Dietrich in der nordischen Dichtung erscheint. Saggeschichtlichen Wert hat die Bemerkung nicht, da sie aus dem 3. Guðrúnliede stammt. Die Klage der Guðrún kann unmöglich an Þjóðrek gerichtet gewesen sein, da dessen saggeschichtliche Gestalt zur Zeit, wo dies älteste Guðrúnlied entstanden ist, auf Island oder auch in Norwegen nicht bekannt war. Die Bezeichnung der Gðr. II. als *in forna* 'die alte' stützt sich auf die Prosa des Brot (Bugge S. 241: *svá segir í Guðrúnarkviðu inni fornu*); der Sammler hat das Lied so genannt in Bezug auf Gðr. I. Im Nornagestsþátt (Bugge S. 69[1]) heisst das Gedicht *Guðrúnarræða*. — Gðr. II. lehnt sich in saggeschichtlicher Beziehung an das Brot, allein der Dichter hat die Sage mehrfach umgeändert, den Verhältnissen Islands mehr angepasst und neue Züge hinzugedichtet. Guðrún erzählt von ihrer heitern Jugend, von ihrer Vermählung mit Sigurð, der seine ganze Umgebung durch Trefflichkeit überragt habe, und von dem schändlichen Morde, den ihre Brüder aus Eifersucht an ihrem Gatten begangen hätten. Auf dem Thinge ist nach dem Gedichte Sigurðr von Gutthorm ermordet wǫrden. Das traurig heimkehrende Ross Grani lässt sie den Mord ahnen, den ihr Hǫgni offen kündet, da Gunnarr zum Worte nicht den Mut gefunden hat. Trauernd sass sie an Sigurðs Leiche und wünschte sich den Tod. Dann steigt sie hinab von den Felsen und irrt in der Öde umher, bis sie zu Halfs Halle kommt. Hier, in Dänemark, weilt sie bei Þóra, der Tochter Hákons, sieben Jahre. Um ihren Schmerz zu lindern, stickt ihr Þóra die Thaten Sigurðs und seiner Ahnen in ein Tuch, wobei Sigmundr als Seekönig erscheint und wo von einem Kampf zwischen Sigar und Siggeir die Rede ist. Als dann Grimhildr erfahren, wo die Tochter weilt, fordert sie Gunnar und Hǫgni auf, der Schwester Sühne anzubieten und sie nach der Heimat zurückzubringen. An Stelle einer Strophe, die von der Heimkehr Guðrúns berichtet haben muss, ist eine Interpolation getreten, die u. a. von Fürsten erzählt, die sich am dänischen Hofe aufgehalten haben sollen (18, 9—12; 19, 1—4). Wie Guðrún nach der Heimat zurückgekehrt ist, kommen Atlis Boten und werben um sie.[2] Nach v. 20 herrscht offenbar in unserer Überlieferung Verwirrung. V. 21—23 erhält Guðrún den Vergessenheitstrank, um die Ermordung Sigurðs zu vergessen (v. 24, 1—4 vgl. Gering, ZfdPhil. XXIX. 59 ff.). In den folgenden Strophen aber soll sie Grimhildr an Sigurð erinnern und sie selbst ihres ersten Gatten in treuer Liebe gedenken (v. 28. 29). Dieser Widerspruch lässt sich weder durch die Annahme beseitigen, dass sie nur vorübergehend Sigurð vergessen habe, denn sie hat bei seiner Erwähnung noch gar nicht in die

[1] Müllenhoff, a. a. O. V. 392 ff.

[2] Die richtige Interpunktion dieser Halbstrophe hat schon Hildebrand. Es ist zu lesen:

Inn gengu þá jǫfrum líkir
Langbarðs liðar, hǫfðu loða rauða.

Langbarðr kann nur auf Atli gehen, seine *liðar*, die Fürsten gleichen, sind die Boten, die um Guðrún werben sollen.

Ehe mit Atli eingewilligt, noch mit der Behauptung, durch den Vergessenheitstrank hätte sie nur die That der Brüder vergessen. Er lässt sich nur beseitigen, wenn wir eine Umstellung der Strophen vornehmen. Als Atlis Boten um Guðrún geworben hatten, bieten zunächst die Geschwister durch Spenden alles auf, um die Schwester einer Ehe mit Atli gewogen zu machen (v. 20). Auch die Mutter Grimhildr verspricht ihr reiches Heiratsgut (v. 25—6). Doch Guðrún will nichts von der Ehe wissen; sie schmerzt der Verlust Sigurðs noch zu sehr (v. 27—9). Da giebt ihr Grimhildr den Vergessenheitstrank, an dessen Beschreibung der Dichter offenbar Gefallen findet (v. 21—28). Jetzt ist die Handlungsweise der Brüder aus dem Gedächtnis geschwunden (v. 24, 1—4), und nun können sie die Schwester von neuem bitten, die Ehe mit Atli einzugehen (v. 24, 5—8)[1]. Auch die Mutter bittet sie nochmals (v. 30), doch Guðrún weist auch jetzt noch das Verlangen der Ihrigen zurück. Allein nun ist es nicht mehr die Erinnerung an den ersten Gatten, die sie zur Verweigerung der Bitte treibt, sondern die Vorahnung vom Untergange der Brüder, mit denen sie jetzt ausgesöhnt ist (v. 31). Doch Grimhildr will auch diese nicht gelten lassen, und so giebt denn Guðrún, gezwungen von den Ihrigen, die Einwilligung zur Ehe (v. 32—34). Guðrún macht sich auf ins Hunnenland (v. 35—6). Der Empfang hier und die Schilderung der Hochzeitsfeierlichkeit ist verloren gegangen; der Schluss des Gedichtes ist abgerissen, nur ein Fragment, ohne Anfang und Ende. Atli erwacht aus schweren Träumen: er ahnt, wie nach Ermordung ihrer Brüder Guðrún ihn und seine Kinder umbringen werde. Doch Guðrún sucht allen Verdacht zu beseitigen und giebt seinen Träumen eine andere Deutung (v. 37—44). Bei dieser nächtlichen Unterhaltung verlässt den Aufzeichner sein Gedächtnis; mitten in der Strophe bricht er ab. «Bis hierher kenne ich das Gedicht; nun ist mein Wissen zu Ende», so schliesst er. — Es unterliegt keinem Zweifel, dass zwischen v. 36 und 37 ein grosser Teil verloren gegangen ist, in dem vor allem die Guðrún den Untergang ihrer Brüder beklagt hat, denn *at frændr dauða* (37^4) setzt voraus, dass das nächtliche Gespräch erst nach diesem stattgefunden habe. Ist dies aber der Fall, so muss der Schluss der Gðr. II. auch die Ermordung Atlis enthalten haben, die recht wohl in ein Klagelied der Guðrún passt, da sie ihr ja vom Schicksal aufgezwungen war. Dann aber kann das Klagelied nicht an Þjóðrek gerichtet gewesen sein, da es keine Sagenüberlieferung giebt, nach der dieser auch noch nach Atlis Tode unter den Hunnen geweilt habe. Eher ist anzunehmen, dass Guðrún dem König Jónakr ihr Geschick geklagt habe, zu dem sie ja nach Atlis Tode die Wellen getragen haben.

§ 96. Die fragmentarische Überlieferung des Gedichtes und die Bezeichnung *in forna* lassen vermuten, dass das Gedicht der früheren Periode der saggeschichtlichen Eddalieder, also der ersten Hälfte des 10. Jahrhs., angehört. Es scheint das älteste zu sein, das den Untergang der Gjúkungen behandelt hat. Seine Heimat dünkt mich entschieden Island. Nichts Entscheidendes lässt sich für Norwegen vorbringen. Die Ermordung auf dem Thinge oder auf dem Heimritt vom Thinge und die unklare geographische Verbindung der Felsengebirge mit Dänemark sprechen für die ferne Insel, für die auch der *birkinn viðr* (12^{10}) passt.

§ 97. GUÐRÚNARKVIÐA IN ÞRIÐJA.[2] Einleitende Prosa, die wahrscheinlich aus dem Gedichte selbst geschöpft ist, berichtet, wie Atlis Kebsweib Herkja

[1] Mit den drei Königen lässt sich nichts anfangen. Ich vermute, dass für *þrennir* (24, 6) zu lesen ist: *tvennir*.

[2] Müllenhoff, ZfdA. X. 170 ff.; DAK. V. 396 ff.

ihrem Herrn von dem Ehebruch der Guðrún mit Þjóðrek erzählt. Wegen dieser Nachricht hat Atli Traurigkeit erfasst. Guðrún fragt ihn, was die Ursache sei (v. 1). Atli erzählt, was er erfahren hat, aber Guðrún weist die Anschuldigung zurück und verspricht, da alle ihre Angehörigen, die sie verteidigen könnten, ja tot sind, durch die Kesselprobe ihre Unschuld zu beweisen (v. 2—5. 8. 6). In Gegenwart der versammelten Grossen holt Guðrún den Stein aus dem siedenden Wasser (v. 9). Freudig begrüsste Atli die Guðrún. Als darauf Herkja diese Probe macht, verbrennt sie sich Hände, wird dadurch als Verläumderin erkannt und in den Sumpf geworfen.

Der Vorgang, der Gðr. III. erzählt wird, ist offenbar von einem nordischen Dichter in die Heldensage hineingetragen worden. Die Sage von der Königin, die des Ehebruchs beschuldigt wird und sich durch ein Gottesurteil reinigt, war in Norddeutschland ziemlich verbreitet und knüpfte sich an verschiedene historische Personen (vgl. Grundtvig, DgF. I. 181; 184; 190; 202). Besonders bekannt war sie von der Richardis, der Gemahlin Karls des Dicken, die sich nach Regin durch glühendes Eisen, nach Hermann von Reichenau durch die Kesselprobe von der Anschuldigung gereinigt haben soll. Eine solche Erzählung hat sicher der Dichter der Gðr. III. gekannt und auf Guðrún übertragen. Kennen gelernt aber scheint er sie dort zu haben, wo die Legende und die Kesselprobe besonders verbreitet war (vgl. v. 6: *sentu at Saxa, Sunnmanna gram, hann kann helga hver vellanda)*, in Norddeutschland. Dafür spricht vor allem, dass er zwei saggeschichtliche Personen in seinem Gedichte einführt, die wir sonst in der eddischen Dichtung nirgends finden, die aber in Niederdeutschland in der im Gedichte vorliegenden Form wohl bekannt waren: Þjóðrekr und Herkja (vgl. Holz, Rosengarten CXI.). In der Heimat des Dichters kannte man als einzige Gemahlin Atlis die Guðrún. Dadurch war das Verhältnis des Königs zu Herkja gegeben. Sie, die nach den Quellen des Dichters seine Gemahlin war (die historische Κρέκα des Priscus), musste zum Nebenweib, zur *frilla* werden und gehörte zu den Dienerinnen. Wann und wo Gðr. III. entstanden ist, lässt sich schwer entscheiden. Die Einführung der Kesselprobe unter Ólaf dem Heiligen in Norwegen (vgl. Maurer, ZfdPhil. III. 443) ist für die Zeitbestimmung nicht ausschlaggebend. Nun geht aber durch unser Gedicht ein Gemisch von christlichen und heidnischen Anschauungen: nach heidnischer Weise wird die Herkja in den Sumpf geworfen, nach christlicher reinigt sich Guðrún, und Atli glaubt an das Gottesurteil. Christliche Färbung hat auch der Charakter der Guðrún: obgleich Atli ihre Brüder getötet hat, so schmerzt sie doch seine Niedergeschlagenheit und sie bietet sofort alles auf, um sich ihm gegenüber vom Verdacht des Ehebruchs zu reinigen und ihn wieder heiter zu stimmen. Ich glaube daher, dass das Gedicht von einem Christen in der frühesten christlichen Zeit, also im 11. Jahrh., verfasst ist. Dann kann es aber recht gut von einem Isländer gedichtet sein, der sich studienhalber in Deutschland aufgehalten und hier die von ihm eingeführten Gestalten der Heldensage kennen gelernt hat.

§ 98. ODDRÚNARGRÁTR, wie die Ausgaben nach den Schlussworten *(Nú er um genginn grátr Oddrúnar* 34, 7—8) das folgende Gedicht zu nennen pflegen, gehört auch zu den Schösslingen der Sage, die nur im Norden ihre Heimat haben können. Es geht durch das Gedicht ein elegischer Zug, wie man ihn in keinem andern Eddaliede findet. Dazu hat der Verfasser ein so feines Verständnis für das Liebesleben des Weibes, dass man fast vermuten könnte, eine Frau habe das Gedicht verfasst. — Der

Dichter denkt sich den Schauplatz seines Gedichtes, das Hunnenreich, im Morgenlande (1[4]), wie ja auch der Verfasser der Hervararsaga die Heimat der Hunnen an der untern Donau kannte. Ist dies aber der Fall, so kann er unter der *Hlésey* (30[2]), auf der sich Atlis Burg befunden haben soll, schwerlich die Insel Læsö im Kattegat verstanden haben, es sei denn, dass er von der Lage dieser absolut keine Kenntnis gehabt habe. Hierher, nach dem Hunnenlande, war Borgný, König Heiðreks Tochter, gekommen und hatte fünf Winter mit Vilmund der Liebe gepflegt (v. 6). Dieser Vilmundr ist aller Wahrscheinlichkeit nach einer der Mannen Atlis, der Hǫgni das Herz mit ausgeschnitten hat (8[4]). Infolge jenes Liebesverhältnisses ist Borgný schwanger geworden, kann aber nicht gebären (v. 1). Als das Oddrún, Atlis Schwester, erfährt, sattelt sie ihr Ross, reitet zur Halle, wo sie Borgný findet, und löst durch Zauberspruch einen Knaben und ein Mädchen von der Mutter (v. 2—8). Als darauf die Borgný der Oddrún den Segen der Götter wünscht, weist diese den wohlwollenden Dank zurück: nicht aus Freundschaft habe sie der Schwachen geholfen, sondern nur aus reiner Menschenliebe. Und als Borgný darüber erstaunt ist und auf die alte Freundschaft der Mädchen hinweist, da sagt ihr Oddrún, wie bitter beleidigt sie einst von ihr worden wäre. Als sie Gunnar den Trank bereitet, da habe ihr Borgný das zum Vorwurf gemacht. Und nun beginnt die eigentliche Klage (v. 14 ff.): Oddrún offenbart ihr ganzes Geschick, um dadurch zu zeigen, wie schwer die Worte der Freundin sie damals getroffen haben. Schon in ihrer Jugend hatte der sterbende Vater Buðli bestimmt, dass sie einst mit Gunnar vermählt werden, während ihre Schwester Brynhildr Schlachtenmädchen bleiben solle. Da seien, begleitet von Sigurð, die Gjúkungen zum Land der Brynhild gekommen und hätten durch Kampf diese Jungfrau erworben. Doch sie habe den Trug gemerkt und nun auf Sigurðs Tod gesonnen, um sich an seiner Seite selbst zu töten. Die Liebe aber, die Brynhildr zu Gunnar hätte haben sollen, hätte Oddrún. Und diese Liebe fand bei Gunnar Erwiderung, aber ihr Bruder Atli wies alle Werbung, alles Anerbieten schroff zurück. Da pflogen die beiden heimlicher Minne. Durch Späher bekommt Atli Nachricht davon. Mit diesem Ereignis scheint nun der Dichter die Ermordung Gunnars und Hǫgnis zusammenzubringen. Nur angedeutet wird, wie man der Guðrún alles verheimlicht habe, wie Gunnarr und Hǫgni zu Atli kommen und hier diesem das Herz ausgeschnitten, jener in den Schlangenturm geworfen wird. Vor der Gefangennahme der Brüder scheint nach Auffassung des Dichters Oddrún Gunnar das Horn gereicht zu haben, was Borgný Veranlassung zu jenen verletzenden Worten gab. Die Worte haben sie wohl beleidigt, aber die Liebe zu Gunnar lässt Oddrún die Beleidung nicht beachten; sie begiebt sich zu Geirmund, um hier dem Geliebten von neuem den Trank zu bereiten (v. 29). Während sie daselbst weilt, klingt der Harfenton Gunnars an ihr Ohr. Sie ahnt, was geschehen ist. Sofort rüstet sie mit ihren Mägden das Fahrzeug, um über den Sund zu Atlis Gehöft zu gelangen, doch sie kommt zu spät; Atlis Mutter hatte bereits Gunnar umgebracht. Nachdem so Oddrún ihr Geschick beklagt hat, schliesst das Gedicht ziemlich matt. Borgný wisse nun ihr Geschick; mit einem Gemeinplatz (*maðr hverr lifir at munum sínum*) endet die Rede des Hunnenmädchens, das sich nach dem Tode des Geliebten von der Burg des Bruders zurückgezogen und sich den Werken der Nächstenliebe gewidmet zu haben scheint. — Wann und wo der Od. entstanden ist, lässt sich schwer entscheiden. Auf alle Fälle gehört das Gedicht der späteren Periode saggeschichtlicher

Lieder an, da das lyrische Element ganz in den Vordergrund, das epische ganz zurücktritt. Die Sage von dem Untergang der Gjúkungen wird als bekannt vorausgesetzt. Auf der andern Seite ist der Od. vom Verfasser der Sg. benutzt, die ja noch im 11. Jahrh. entstanden sein muss. Daher mag das Gedicht um 1000 verfasst sein. Ob Island oder Grönland seine Heimat ist, muss unentschieden gelassen werden; nichts spricht für Norwegen.

§ 99. *Die Atlilieder* stimmen darin überein, dass sie den gleichen Stoff behandeln: den Untergang Gunnars und Hǫgnis durch Atli und Guðrúns Rache an ihrem Gemahl. Sonst weichen sie mehrfach von einander ab; Form sowohl wie Darstellungsweise ist verschieden. Die unstreitig ältere Atlakviða zeigt eine regellose Mischung von Fornyrðislagversen und Málaháttzeilen, während in den Atlamál der Málaháttr streng durchgeführt ist; in Akv. ist der alte epische Charakter der Heldendichtung bewahrt, der Dichter der Am. gefällt sich in lyrischen und sentimentalen Ergüssen. Gleichwohl ist der saggeschichtliche Kern beider Gedichte so übereinstimmend, dass sich schwerlich ein Zusammenhang beider zurückweisen lässt: die jüngeren Am. haben die ältere Akv. oder deren Vorlage benutzt, nur hat der spätere Dichter den Stoff seiner Quelle in seiner Weise sich zurecht gelegt und diesen mit einer Menge eigenmächtiger Zusätze und Ausschmückungen wiedergegeben. Nun haben die Atlamál im cod. reg. die Beifügung *in grœnlenzku,* wie auch in der Schlussprosa zu Akv. auf die *Atlamál in grœnlenzku* verwiesen ist (Facs. Ausg. S. 81). Dass dieses Attribut auf das amerikanische Grönland und nicht auf die norwegische Landschaft Grenland geht, steht nach Gröndals Nachweise fest (Ant. Tidskr. 1861—63. S. 373). Daher hat man allgemein angenommen, dies Gedicht sei in Grönland entstanden, und triftige Gründe sind dagegen nicht eingewendet worden. Ist dies aber der Fall und hat der Dichter die Akv. benutzt, so muss diese bez. ihre Vorlage in Grönland wenigstens bekannt gewesen sein. Nun trägt aber auch sie im cod. reg. die Überschrift *in grœnlenzka,* d. h. 'die in Grönland entstandene'. Dies ausdrückliche Zeugnis des Sammlers lässt sich nicht bei Seite schieben, und die Annahme, dass die Beifügung durch die Atlamál veranlasst sei, ist umsoweniger haltbar, als Akv. in unserer Sammlung vor den Am. steht. Jessen (ZfdPhil. III. 50) hat ferner vollständig recht, dass die Sprache und der Stil beider Gedichte übereinstimmen, und es ist geradezu falsch, wenn behauptet wird, dass die Sagenform in Akv. eine andere sei als in Am. Worin Am. von Akv. abweicht, das ist der Phantasie des Dichters entsprungen, nicht einer verschiedenen Sagenform. Ich glaube deshalb, dass wir an dem Zeugnis des cod. reg. festhalten und auch der Akv. Grönland als Heimat einräumen müssen. Was man für die norwegische Heimat des Gedichtes vorgebracht hat (F. Jónsson, Litt. Hist. I. 305), ist nicht haltbar: mit *birnir* bezeichnen Isländer und Grönländer auch die Eisbären (G. Storm, Ark. f. nord. Fil. XIII. 47 ff.), und das Beiwort *blakkfjallar* ('dunkelfarbig') setzt viel eher Kenntnis des weissen Bären voraus. Hat dieser aber bei dem Attribut dem Dichter vorgeschwebt, dann wäre die norwegische Heimat des Gedichtes ausgeschlossen. Sind nun beide Atlilieder in Grönland entstanden, so kann auch die Akv. nicht vor dem Ausgange des 10. Jahrhs. gedichtet sein. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Dichter ein Christ gewesen, denn heidnisch-mythische Orte wie Valhǫll (2_3 14_{11}) oder Hliðskjálf (14_2) haben die allgemeine Bedeutung von Halle, Burg angenommen. Das Christentum kam aber erst um 1000 nach Grönland. Daher ist die Akv. wahrscheinlich in der ersten Hälfte, die ungleich jüngeren Am. dagegen sind erst gegen Ausgang des 11. Jahrhs. gedichtet.

§ 100. atlakviða.[1] Altli hat Knéfrøð gesandt, dass dieser Gunnar und Hǫgni an seinen Hof entbiete. Durch den Myrkvið ist der Bote zu den Gjúkungen gekommen und verspricht diesen im Namen seines Herrn alle möglichen Geschenke, die ihrer an Atlis Hofe warten (1—5). Hier, bei der Aufzählung dieser Spenden, ist der Dichter ziemlich breit; in ausmalender, skaldischer Weise werden möglichst viel Gegenstände angeführt. Gunnarr weiss nicht, ob er die Einladung annehmen soll, und wendet sich deshalb an Hǫgni. Diesem gegenüber führt er in gleicher Ausführlichkeit der Gjúkungen Reichtümer an, die doch den versprochenen Geschenken die Wage halten (6—7). Gunnarr scheint demnach anfangs durchaus nicht gewillt gewesen zu sein, die Reise zu unternehmen. Dann kann ihm aber auch nicht cod. reg. v. 8 in den Mund gelegt werden, die nach der Vǫlsungasaga Hǫgni gesprochen haben soll. In ihr macht er auf die Wolfshaare aufmerksam, die in dem Ringe sich befunden haben, den die Schwester Guðrún gesandt hatte (8). Keiner aus der Umgebung des Königs rät zur Reise (9, 1—4). Wenn Gunnarr nach alldem gleichwohl kurz darauf zum Aufbruch ruft (9, 5—10), so muss nach 9[4] etwas gestanden haben, das diese sonst unverständlich schnelle Sinnesänderung Gunnars erklärt hat. Höhnende Worte Knéfrøðs mögen es gewesen sein, die den Stolz des Königs gereizt haben. Über Gebirge, durch den Myrkvið und dann durch grüne Thäler geht der Weg in Atlis Land, wo des Königs Atli Mannen kampfbereit die Gjúkungen erwarten, während Atli selbst mit einem anderen Teile zecht (v. 12—14). Guðrún erblickt die Brüder zuerst und macht sie auf das Schicksal aufmerksam, das ihnen am Hofe Atlis drohe (15—16). Da antwortet Gunnarr, dass es jetzt zu spät sei, die Niflungen zu sammeln, da man zu fern vom Rheine weile (17). Alsbald wird Gunnarr gebunden; Hǫgni aber kämpft fort und fällt einen Hunnen nach dem andern (18—19). Lückenhaft ist dann überliefert, wie Atli Gunnar auffordert, sich für Gold frei zu kaufen (20). Gunnarr will es nicht thun, es sei denn, man bringe ihm Hǫgnis Herz (21). In jener Lücke vor v. 20 scheint auch gestanden zu haben, dass man sich Hǫgnis bemächtigt habe. Gleichwohl hat man auch jetzt noch nicht den Mut, ihm das Herz auszuschneiden, sondern bringt das Herz Hjallis, eines von Atlis Leuten. Gunnarr erkennt jedoch aus dem Zittern des Herzens den Betrug. Da endlich schneidet man Hǫgni das Herz aus und bringt es dem Bruder (v. 22—4). Was Atli hiermit bezweckt hat, deutet das Folgende an: er hat wissen wollen, wo der Hort der Niflungen verborgen sei, was Gunnarr nicht hat verraten können, solange der Bruder noch lebt. Doch auch jetzt kommt über Gunnars Lippen kein Wort des Verrats; er freut sich vielmehr, dass er nun allein weiss, wo im Rheine das Erbe der Niflungen verborgen ist (v. 25—7). Da wird Gunnarr in den Schlangenturm geworfen, trotzdem Guðrún ihren Gemahl auf die Eide verweist, die er dem Bruder geschworen habe. Hier schlägt der Unglückliche die Harfe (v. 28—31). Sein Tod muss bald eingetreten sein, und Atli muss sich davon überzeugt oder ihn selbst umgebracht haben. Als er von diesem Gange heimkehrt, reicht ihm Guðrún den vergoldeten Becher und bereitet dann ihm und seinen Mannen das Mahl (v. 32—35). Wie dies vorüber ist, offenbart sie dem Gatten, dass er das Fleisch seiner Knaben Erp und Eitil gegessen habe (v. 36—7). Den Lärm, der darob unter den Hunnen ausbricht, beschwichtigt sie durch Geschenke, was ihr um so leichter

[1] Bugge, ZfdPhil. VII. 386 ff.; Ders. Ark. f. n. Fil. I. 12 ff.; Ders., *Erpr og Eitill* Videnskabsselsk. Skrift. II. Hist.-fil. Klasse 1898. No. 5.

wird, da alles trunken ist. Dann zückt sie nach Atli die Mordwaffe und wirft darauf den Feuerbrand in die Halle, dass alles in ihr verbrenne (v. 38—42). Mit einer reflektierenden Strophe (43), dass wohl kein Weib ihre Brüder so gerächt habe, schliesst das Gedicht.

§ 101. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Akv. trotz der skaldischen Kleinmalerei an einzelnen Stellen von Anfang bis Ende rein episch ist. Überall treten die Ereignisse scharf, fast dramatisch hervor. Die alte Sage ist hier am reinsten bewahrt; nirgends lassen sich nordische Schösslinge wahrnehmen. Der Hort ist im Rheine versenkt, die Niflungenkönige, die hier allein in der nordischen Dichtung *Borgundar* (18 3) genannt werden, müssen über Gebirge, den Myrkviđ und durch fruchtbare Gefilde, um nach Húnaland zu gelangen; über Höhen und Waldgebirge gelangten die Burgunden des Nibelungenliedes zur Donauebene. Auch die Charaktere haben viel Ähnlichkeit mit den der mittelhochdeutschen Dichtung, nur dass Guđrún ihr diabolisches Wesen älterer Auffassung gemäss dem Gatten gegenüber an den Tag legt und Gunnarr mehr die Züge zeigt, die Hagen im Nibelungenliede hat. Eine solche Reinheit der Sage ist allerdings für Grönland nicht leicht erklärlich. Daher dünkt mich die Akv. die Umarbeitung eines älteren, wahrscheinlich norwegischen Gedichtes, dessen Gehalt der Dichter möglichst bewahrt, dem er aber eine neue Form gegeben hat. Vielleicht sind die Fornyrđislagverse noch Reste der älteren Fassung (über diese Art der nordischen Skalden vgl. ZfdPhil. VII. 386). — Ganz modernisiert ist das zweite Atlilied.

§ 102. Atlamál.[1] Wie Akv. setzen auch die Am. mit der Thatsache ein, dass Atli Boten zu seinen Schwägern gesandt habe, um diese zu sich zu entbieten (1—2). Guđrún erfährt davon. Sie weiss, was ihr Gatte vor hat und sucht deshalb die Brüder zu warnen, doch nicht durch das Wolfshaar im Ringe, das der Dichter nicht verstand, sondern durch ein Runentäfelchen, wodurch man zu seiner Zeit Freunde vor drohender Gefahr zu warnen pflegte (vgl. Sturl. I. 392_6 ff.). Vingi, der eine der Boten, versteht die Runen und fälscht sie (v. 3—4). Vollständig verschoben ist in Am. die Localisierung der Sage; sie ist in den geographischen Gesichtskreis der Nordländer gerückt. Der Limafjorđ, der im 11. Jahrh. der Stützpunkt der dänischen Macht war (Heimskr. S. 417. 438), der Zielpunkt schwedischer (ebd. S. 21. 26) und norwegischer Könige (ebd. S. 590), ist vom Dichter zur Heimstätte der Gjúkungen gemacht, und auf Schiffen konnten daher nur Atlis Boten zu ihnen gelangen. Ihnen zu Ehren findet hier ein Gelage statt. Neue, sonst unbekannte Personen finden wir am Hofe Gunnars, poetische Gebilde des Dichters, erfunden, um die Könige vor der Reise zu Atli zu warnen und ihnen vorahnende Träume in den Mund zu legen. Es sind vor allem Kostbera, Hǫgnis Gemahlin, und Glaumvǫr, die zweite Gattin Gunnars, zwei Frauen, in ihrer Liebe zum Gatten und mit ihrem weiblichen Ahnungsvermögen einander gleich und schon dadurch als Zwillingsgebilde des Dichters erkennbar. Sie begrüssen und bewirten die Gäste, die bald ihr Anliegen vorbringen und von Gunnar sowohl wie Hǫgni Zusage erhalten (v. 5—8). Am Abend sucht Kostbera die Runen zu lesen, doch sie vermag ihren Sinn nicht zu fassen; sie ahnt, dass sie gefälscht sind. Schwere Träume quälen sie; alles weist auf den bevorstehenden Untergang der Brüder, des Gatten, und angstvoll bittet sie diesen, von der Reise abzustehen. Doch Hǫgni weiss die Träume mit Erscheinungen in der Natur zusammenzubringen, wie es ähnlich

[1] Hjelmqvist, Ark. f. n. Fil. XI. 103 ff.

Þorsteinn in der Gunnlaugssaga (Kap. 1) thut: er traut auf die Treue seines Schwagers Atli (v. 9—20). Auch Glaumvǫr ist an Gunnars Seite erwacht, auch sie haben beängstigende Träume gequält, auch sie bittet ihren Gatten zu bleiben. Doch wie der Bruder ist auch Gunnarr von seinem Entschlusse nicht abzubringen, wenn er gleich ahnt, dass die Fahrt ihnen Unheil bringe (v. 21—29). Mit nur wenigen Mannen machen sich Gunnarr und Hǫgni auf; unter jenen befinden sich auch zwei Kinder Hǫgnis, Snævarr und Sólarr,[1] und ein Bruder seiner Frau, Orkningr. Die Frauen begleiten sie zum Gestade, wo auf Glaumvǫrs Frage hin Vingi schwört, dass kein Trug in der Botschaft sei, während Kostbera den Abfahrenden glückliche Reise und siegreiche Heimkehr wünscht. Nicht genug mit diesem sentimentalen Zuge, der aus den Worten der Kostbera spricht, lässt der Dichter die Bleibenden und Scheidenden auch Blicke der Wehmut einander zuwerfen (v. 30—36). Endlich geht die Fahrt ab. Als die Gjúkungen an Atlis Gestade ausgestiegen sind, überlassen sie das Fahrzeug seinem Schicksal und binden es nicht an. Bald sind sie vor Atlis Burg. Da offenbart ihnen Vingi ihr nahes Geschick. Auf diese Worte des Verräters, aus denen Hohn und Triumph spricht, hat Hǫgni nur eine Antwort: er schlägt den Bösewicht nieder (v. 37—41). Sofort bricht wie in Akv. der Kampf aus. Guðrún erfährt, was vor sich geht, und begiebt sich schleunigst zu ihren Brüdern, die sie freudigst begrüsst. Noch versucht sie Aussöhnung, doch vergeblich. Da nimmt sie selbst auf Seite der Brüder am Kampfe teil und fällt unter anderen auch den Bruder Atlis. Die Gjúkungen kämpfen wie selten Helden, auf beiden Seiten fahren die Männer zur Hel. Hǫgnis Söhne und sein Schwager sind unter den Toten, auch zwei Brüder Atlis sind gefallen. Da wirft Atli der Guðrún vor, dass ihr Geschlecht und sie an all diesem Unheil Schuld seien. Doch diese weist die Anklage zurück und hält ihm vor, wie er aus Goldgier ihre Mutter getötet, ihre Nichte in den Hungerturm geworfen habe (v. 42—57). Um die Gattin noch mehr zu kränken, spornt Atli von neuem seine Mannen an, Hǫgni und Gunnar zu ergreifen und jenem das Herz auszuschneiden, diesen aber in den Schlangenturm zu werfen.[2] Obgleich beide schwer verwundet sind, wagen sich die Hunnen nicht an Hǫgni, der jetzt ruhig seinem Tode entgegen sieht (v. 58—60). Hier hat der Dichter eine fast burleske Episode in das Gedicht gebracht. Wie in Akv. wollen Atlis Mannen dem Hjalli das Herz ausschneiden, da sie sich an Hǫgni nicht getrauen. Er ist Koch und durch sein Nichtsthun längst den andern ein Dorn im Auge. Aus Angst flieht dieser von einem Winkel in den andern, und als man ihn endlich erfasst hat, da schreit er so kläglich, dass Hǫgni, um nicht länger das Gewimmer anzuhören, freiwillig sich darbietet, dass man ihm das Herz ausschneide und jenen laufen lasse, was denn auch alsbald geschieht (v. 61—65). Zwischen Str. 65 und 66 ist in der Dichtung ein Sprung. Gunnarr befindet sich schon im Schlangenturm und schlägt hier mit den Zehen die Harfe. Ob

[1] *Snævarr* und *Sólarr* geben sich sofort als poetische Namen zu erkennen. In ihnen stecken die Subst. *snær* und *sól*, im 2. Teile aber *árr* 'der Bote, Diener' (vgl. hjalmárr, morðárr u. dgl.). Es ist schwerlich anzunehmen, dass der Dichter in diese Gegensätze verschiedene Charaktereigenschaften der Kinder hat legen wollen. In der Sage wurzeln sie absolut nicht.

[2] Nur so kann v. 59 aufgefasst werden. Denn wenn Gunnarr nach v. 66 die Harfe ergreift und mit den Zehen schlägt, so kann er dies nicht am Galgen gethan haben. In v. 59 zeigt sich der erregte Atli; Z. 3 ist eine Steigerung von Z. 2 und ebenso Z. 8 von 6. Er sagt demnach: Hängt ihn an den Galgen, nein, das ist ein zu schneller Tod, werft ihn in den Schlangenturm. Nur durch diese Deutung lassen sich v. 59 und 66 verstehen.

er vor Hǫgnis Tod oder erst nach diesem gefesselt worden ist, erfährt man nicht. Vortrefflich schildert der Dichter die Wirkung, die sein Harfenschlag hat, der Frauen wie Männer wehmütig stimmt. Auch hier muss bald wie in Akv. sein Tod eingetreten sein und zwar bis zum nächsten Morgengrauen. Denn bei diesem prahlt Atli der Guðrún gegenüber, dass alle ihre Verwandten nun tot seien. Da prophezeit Guðrún dem Gatten sein eignes Unheil. Dieser merkt, was Guðrún im Sinne hat, und sucht sie durch Geschenke auszusöhnen. Solche weist die Gattin zurück, doch lenkt sie bald ein, da sie gemerkt hat, dass sie mit ihren Äusserungen schon zu weit gegangen ist. Wohl sei ihr durch die Ermordung der Brüder viel entrissen, aber zu dulden sei nun einmal Geschick des Weibes; nun sei Atli Herr über alles (v. 66—73). Atli traut seinem Weibe, das bald darauf den Brüdern das Erbmahl bereiten lässt, wie es auch Atli für seine Gefallenen thut. Jetzt führt Guðrún ihren Racheplan aus. Bei diesem Mahle tötet sie ihre und Atlis Söhne, bereitet aus den Schädeln Becher für ihren Gemahl und setzt ihm ihr Fleisch vor. Als dann Atli nach den Kindern verlangt, erzählt sie ihm, was sie in ihrer Rachsucht gethan hat. Offenbar hat sich der Dichter Atli bei diesem Berichte in trunkenem Zustande gedacht, denn wenn dies nicht der Fall gewesen, wäre es unverständlich, warum Atli nicht sofort gegen Guðrún vorgegangen ist, zumal sie ihm offen sagt, dass sie auch nach seinem Leben trachte (86_{1-2}). Statt dessen sagt ihr Atli, sie hätte schon längst verdient, gesteinigt und verbrannt zu werden, worauf ihm Guðrún antwortet: Erwäge solche Sorgen früh am Morgen (d. h. wenn du nüchtern bist); ich werde durch einen schönern Tod in ein anderes Licht (echt christlich!) fahren (v. 74—87). Schon aus diesen Worten geht hervor, dass Guðrún nach der Absicht des Dichters sich zunächst wieder mit Atli aussöhnen soll. Sie will ihm sagen, wenn du meine That nüchtern ins Auge fasst, so wirst du finden, dass ich nur Gleiches mit Gleichem vergolten habe. Und in der That scheint zwischen Atli und Guðrún, wenn auch nur äusserlich, eine Aussöhnung stattgefunden zu haben. Denn dass die Ermordung Atlis durch den jungen Niflungen, Hǫgnis Sohn (88^5, 89^7, 91^5), und Guðrún schon in der Nacht nach dem Erbmahle erfolgt sei, geht aus den folgenden Strophen nicht hervor; nach ihnen ist es der Niflunge, der zur Ermordung Atlis treibt, der erst die Behandlung Hǫgnis im Gedächtnis der Guðrún wieder wach rufen muss. Ob dieser Sohn Hǫgnis der Aldrian der Þiðrekssaga ist, den Hǫgni am Tage vor seinem Tode mit einem Hunnenweibe erzeugt haben soll (S. 333; 358 ff.), der Ranche der Hvenischen Chronik (Ausg. von Jiriczek S. 20 ff.), und ob infolgedessen Einfluss der niederdeutschen Sagenform auf die Am. anzunehmen sei (Edzardi, Germ. XXIII. 412), ist sehr fraglich; die eddischen Gedichte von den Niflungen, die dem Verfasser der Þiðs. bekannt waren (S. 1_4), können recht wohl Veranlassung zu der romantischen Erzählung von Aldrian gewesen sein.

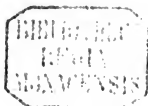
Mit v. 88 beginnt ein ganz neuer Abschnitt des Gedichtes, die Ermordung Atlis. Hǫgnis Sohn, wie der Vater ein Niflunge, ist zu Guðrún gekommen; beide beschliessen Atlis Tod, eine That, die auch bald ausgeführt ist (v. 88—89). Der Todwunde erwacht und erfährt, wer ihm den Todesstreich beigebracht hat. Da wirft er Guðrún ihre böse Handlungsweise vor und sagt, wieder recht sentimental, was sie ihm gewesen, was er für sie gethan habe, aber immer habe sie ihn hintergangen (v. 90—96). Diesen Vorwurf weist Guðrún zurück: Streitsucht läge in Atlis Geschlecht, durch diese wäre es fast ganz zu Grunde gegangen. In ihrem Blute liege

Heldensinn, wie der Kriegszug bezeuge, den die Geschwister mit Sigurð gemeinsam ausgeführt hätten. Nach Sigurðs Tode habe sie nichts von Atli wissen wollen, da er keinen Kampf gesucht, sondern immer nur der Ruhe habe geniessen wollen. Atli schilt sie nun seinerseits eine Lügnerin; doch die Wunde mahnt ihn an den nahen Tod. Er bittet Guðrún, ihn wenigstens ehrenvoll zu bestatten, was diese auch zusagt (v. 97—103). Guðrún führt aus, was sie versprochen hat. Als sie sich dann das Leben nehmen will, gelingt ihr der Selbstmord nicht. Mit einer Lobpreisung auf die Gjúkungen endet das Gedicht (v. 104—5).

§ 103. Es steht fest, dass in Am. eine ganz andere Dichtung vorliegt, als in der Akv. Der Dichter ist vor allem bestrebt gewesen, den Stoff seiner Zeit und seiner Umgebung verständlich zu machen. Er selbst ist Christ, deshalb lässt er die Guðrún sagen, sie werde in ein anderes Licht fahren. Er spricht zu Grönländern, denen Kriege und Feldzüge fernliegen, deshalb lässt er Atli nicht die Feldschlacht, sondern Thingstreitigkeiten meiden, um seine Feigheit zu charakterisieren (v. 101). Er befindet sich im kalten, rauhen und finsteren Norden, wo die ganze Natur die Menschen, besonders die Frauen, mit dunklem Ahnungsvermögen ausstattet; daher malt er besonders ausführlich die Träume von Hǫgnis und Gunnars Gemahlinnen aus. Auch mit der Sentimentalität, die die Natur und Einsamkeit seiner Heimat mit sich bringen, rechnet er und ergeht sich deshalb öfters in Gefühlsschilderungen, die der alten Dichtung ganz fremd sind. Er verlegt den Ort der Handlung ans Meer, da in seiner Heimat nur hier eine solche Abschiedsscene spielen kann, wie er sie beim Weggange der Gjúkungen ausführt. So zeigt der Dichter überall eine nicht geringe Selbständigkeit, mit der er seinen Stoff behandelt. Er zeigt für diesen auch Verständnis und sucht in die seelischen Vorgänge der handelnden Personen einzudringen, um von diesen aus die Handlungen zu erklären. Nur durch ihre Schlauheit entgeht Guðrún vor Ausführung ihres letzten Planes dem Tode, nur wegen seiner Feigheit und Beschränktheit handelt ihr gegenüber Atli nicht zur rechten Zeit, nur durch seinen Trug gelingt es Vingi, die Niflungen zur Fahrt nach dem Hunnenlande zu bewegen. Durch diese Klein- und Seelenmalerei schiebt aber der Dichter das Grosse, Heroische mehr in den Hintergrund, obgleich es beim Tode Hǫgnis noch recht klar hervorleuchtet. Aber auch bei diesem kann er sich's nicht nehmen lassen, dem Tragischen seine ergreifende Wirkung zu rauben; der Fang Hjallis, der hier durch seine Phantasie entstanden ist, um Hǫgnis Unerschrockenheit in höheres Licht zu stellen, ist ein Stück Komik, durch welches der Dichter bezeugt, dass er kein wahres Verständnis gehabt hat für das Tragische und Ergreifende seiner Vorlage. Er war ein Dichter der Epigonenzeit, der Unwichtiges, Nebensächliches mit grösserer Ausführlichkeit behandelte als Heldenthaten und dadurch eine Dichtung schuf, die an behaglicher Breite in der eddischen Dichtung einzig dasteht.

§ 104. Die Gedichte der Ermanrichsage.[1] Unabhängig von der Niflungen-Sigurðsage scheint die Ermanrichsage, die wir in ihrer ältesten Gestalt durch Jordanes kennen (Mon. hist. Germ. V. 1 S. 91), nach dem Norden gekommen zu sein, wo sie schon frühzeitig mit jenem Sagenkreis verknüpft worden ist. Dies muss vor der ersten Hälfte des 9. Jahrhs. und zwar in Norwegen geschehen sein, da bereits Bragi der Alte die Gegner

[1] Bugge, ZfdPhil. VII, 377 ff.; 454. — Ranisch, *Zur Kritik und Metrik der Hamþismál.* Berl. 1888. — Jiriczek, *Deutsche Heldensagen* I. 84 ff.



Ermanrichs, Hamðir und Sǫrli, als *niðjar Gjúka* kennt (SnE. I. 374[2]). Verknüpft sind beide Sagenkreise durch die Svanhild, die als Gemahlin Jǫrmunreks im Norden erscheint und die Tochter Sigurðs und der Guðrún geworden ist. War dieses aber der Fall, so mussten auch ihre Brüder Sǫrli und Hamðir mit Sigurð oder Guðrún in engsten Zusammenhang gebracht werden. Dass der Ehe dieser die beiden Kinder entsprossen seien, dafür fehlte jeder Anhaltspunkt, und so wurden sie Söhne der Guðrún und eines andern Gemahls. Da ferner die Kinder Atlis und der Guðrún von der Mutter selbst umgebracht waren, so musste ein dritter gefunden werden, mit dem die Guðrún nach Atlis Tode abermals die Ehe eingegangen war. Das war Jónakr, dessen Name slavischen Ursprungs zu sein scheint (*junaku* = Held vgl. Heinzel, Über die Hervararsaga S. 102) und der als Vater von Sǫrli und Hamðir zugleich mit diesen Namen aus dem Süden gekommen ist. Auch ihn kennt bereits Bragi als Vater dieser beiden Kinder (SnE. I. 374[8]). Die Ehe Guðrúns mit Jónakr, der Tod der Svanhild und die Rache der Brüder an Jǫrmunrek ist der letzte Akt im Leben der Guðrún, wie es die nordische Sage und Dichtung namentlich im 8. Jahrh. ausgebildet haben. Hierüber handeln die beiden letzten Gedichte des cod. reg., die Guðrúnarhvǫt (Ghv.) und die Hamðismál (Hm.).

§ 105. Der erste Teil von Ghv., die eigentliche Aufreizung der Guðrún (v. 1—8), berührt sich z. T. wörtlich mit Stellen der Hm. (Ghv. 2, 5—12 = Hm. 3; Ghv. 4 = Hm. 6. 7), wie auch der Inhalt dieses Teiles sich mit dem entsprechenden der Hm. deckt. Daraus pflegt man zu schliessen, dass der Dichter der Ghv. die Hm. benutzt habe. Sonderbarer Weise sind aber die betreffenden Strophen in Hm. in reinem Fornyrðislag, während der bei weitem grösste Teil des Gedichtes in Málahátt verfasst ist. In reinem Fornyrðislag ist auch die letzte Halbstrophe der Hm. gedichtet. Nach ihr stehen die Worte: *þetta eru kǫlluð Hamðismál in fornu.* Dass diese auf das vorausgehende Gedicht gehen sollen, wenigstens nach Auffassung des Sammlers, darf als Thatsache angenommen werden. Nun setzt aber schon die Beifügung *in fornu* ein jüngeres Gedicht voraus, wie es bei der Vǫlskv. in forna (Bugge S. 193[19]) und der Gðr. in forna (S. 241[9]) der Fall ist. Von diesen jüngeren Hm. wissen wir sonst nichts. Ich glaube aber, dass sie in dem uns vorliegenden Gedichte thatsächlich erhalten sind und dass der Dichter wie der der Akv. ein älteres Gedicht nicht nur dem Inhalte, sondern teilweise auch der Form nach in sein Werk aufgenommen hat. Hieraus erklärt sich die wechselnde Form der Hm.; die Fornyrðislagstrophen sind aus der Quelle der in Málahátt verfassten Hm. gekommen. Auf diese älteren Hm. geht aber auch die Ghv. zurück. Daraus erklärt sich, dass allein zwischen den Fornyrðislagstrophen der Hm. und der Ghv. wörtliche Übereinstimmung vorhanden ist, nicht aber zwischen den Málaháttstrophen und Ghv.

§ 106. Guðrúnarhvǫt. Prosa geht dem Gedichte voran, die in der Handschrift vollständig von diesem getrennt ist, da erst nach ihr die rote Überschrift *Guðrúnar hvǫt* folgt. Aus dieser Prosa erfahren wir, dass Guðrún nach Atlis Tode sich ins Meer gestürzt habe, dass sie aber die Wellen nicht sinken liessen und ins Land Jónakrs führten, dem sie sich in dritter Ehe vermählt und dem sie die Söhne Sǫrli, Erpr und Hamðir schenkt. Hier, bei Jónakr, wuchs auch Svanhildr auf, ihre und Sigurðs Tochter, die mit Jǫrmunrek vermählt wurde. Bei Jǫrmunrek weilte Bikki, der des Königs Sohne erster Ehe, dem Randvér, den Rat gab, die Svanhild zur Gattin zu nehmen, und der ihn dann bei dem Vater verklagte, sodass dieser den eignen Sohn hängen, Svanhild aber von Rossen zertreten liess. Nach

dieser Prosa, in der nur Erpr als Sohn der Guðrún sagwidrig ist, beginnt das Gedicht, Guðrúns Aufreizung ihrer Söhne zur Schwesterrache. Es zerfällt in zwei ganz verschiedene Teile, die hvǫt (v. 1—8) und den grátr (v. 9—21). Mit der allgemeinen Bemerkung, dass der Dichter von dem Streite zwischen Guðrún und ihren Söhnen vernommen habe, setzt das Gedicht ein, ähnlich wie die Am. Dann tritt die Guðrún sprechend auf. Sie reizt ihre Söhne, indem sie ihnen Schlaffheit vorwirft, da Jǫrmunrekr ihre Schwester durch Rosse habe zertreten lassen und diese ungerächt sei; sie seien nicht nach ihren Brüdern Gunnar und Hǫgni geartet (v. 2—3). Aus dem Dual geht hervor, dass sie nur zu Sǫrli und Hamðir spricht, die auch allein ihre Söhne sind. Hamðir lässt die Schmähung nicht auf sich sitzen; er entgegnet der Mutter, wie sie einst nach Sigurðs Tode nicht so die That des Hǫgni gerühmt und wie sie durch die Ermordung der eignen Söhne sich der besten Schwesterrächer beraubt habe. Doch damit ist die senna seinerseits zu Ende; er fordert die Waffen der Gjúkungen, die in dem Gedichte *Húnkonungar* (3^{10}, 6^{2}) genannt sind, und ist zum Rachezug bereit (v. 4—6). Freudig holt Guðrún Helm und Brünne. Zu Rosse reiten dann die Brüder fort. Beim Abschied aber äussert Hamðir der Mutter, was seine Überzeugung ist: er werde mit dem Bruder nicht zurückkehren, und dann möge die Mutter ihnen und Svanhild gemeinsam das Totenmal ausrüsten (v. 7—8). Guðrún scheint gleiche Ahnungen vom Tode ihrer Kinder gehabt zu haben, denn nur so erklärt sich die Klage, die den zweiten und umfangreichsten Teil des Gedichtes bildet. Man ist versucht, diesen also ein selbständiges Gedicht, als einen Guðrúnargrátr aufzufassen. Haben beide Teile von Hause aus zusammengehört, so ist auf alle Fälle die Überschrift im cod. reg. ungeschickt. — Die Söhne sind fort; weinend setzt sich Guðrún auf den Vorplatz des Gehöftes und lässt ihr Geschick und ihr Leben an ihrer Seele vorüberziehen. Drei Gatten hat sie angehört, aber Sigurðr allein stand ihrem Herzen nahe. Schweres Leid schuf ihr die Vermählung mit Atli; nur durch den Tod der Kinder konnte sie die Ermordung der Brüder rächen. Dann warf sie sich ins Meer, aber die Wellen trugen sie in das Land Jónakrs, dem sie sich in dritter Ehe vermählte. Nur Svanhildr war hier ihre Freude, sie, die lebende Erinnerung an ihren Sigurð. Reich ausgestattet gab sie sie dem Gotenkönig zur Gemahlin. Als sie dann von Jǫrmunreks Rossen zertreten war, da war ihr diese Nachricht der härteste Schlag (v. 9—16). Ob die folgende Vísa (17) ursprünglich ist, ist fraglich. Der *harðr harmr,* den ihr der Tod der Svanhild veranlasst, lässt sie nochmals der andern Schläge gedenken, die sie erduldet: Sigurðs Tod traf sie am tiefsten und nachhaltig *(sárastr harmr)*; dass man Gunnar in den Schlangenturm warf, erregte sie am meisten *(grimmastr harmr)*; dass man Hǫgni das Herz ausschnitt, schmerzte sie am heftigsten *(hvassastr harmr).* So ist Unheil auf Unheil über sie gekommen. — In der Hd. findet sich dann eine Lücke; was hier gestanden hat, muss die Klage sein, wie sie jetzt allein dasteht, wie sie sich nach dem Tode sehnt. Da gedenkt sie ihres Sigurðs und seines Versprechens, das er ihr einst gegeben hat: er hätte aus der Unterwelt zurückkehren und sie holen wollen. Hier hat der Dichter das Leonorenmotiv in seine Dichtung gebracht, das ja auch im 2. Helgiliede verwertet ist. Guðrún bittet jetzt Sigurð, seinem Versprechen nachzukommen und sie zu holen. Etwas abgerissen, wohl aber im Zusammenhang verständlich, fordert sie dann die Jarle auf, ihr den Scheiterhaufen zu schichten, auf dem ihr Leid enden solle (v. 18—20). Sie hat Sigurð einst versprochen, dass sie ihm in den Tod folgen wolle (19^{8}); das führt

sie jetzt aus und hofft, er werde sie holen. Wenig geschickt wie manches im Gedicht ist auch der Schluss. Der Dichter wünscht, dass dies Klagelied manches Jarls Sinn erhöhen, mancher Frau die Sorge nehmen werde. Das kann nur heissen: Wenn ihr das Gedicht hört, so werdet ihr Männer merken, dass ihr noch nicht die schlechtesten seid, ihr Frauen, dass ihr noch nicht das traurigste Los habt.

§ 107. Ähnlich wie bei andern Gedichten der späteren Zeit hat der Dichter der Ghv. das Hauptgewicht auf die Stimmung, auf die Gefühlsäusserungen gelegt. Das zeigt sich besonders im zweiten Teile, in der Klage. Dieser ist auch die Hauptarbeit des Dichters gewesen, wenn wir das ganze Gedicht nur einem Verfasser zuschreiben. Die wehmütig klagende Guðrún hat nichts Heroenhaftes mehr. Tritt sie uns im ersten Teil noch als Heldin entgegen, so gehört diese Auffassung nicht dem Dichter der Ghv., sondern dem der älteren Hm. an. Auch die allgemeine Bemerkung im Eingang, die gute Lehre am Schlusse zeigen, dass das Gedicht zu den jüngsten der eddischen Dichtung mit gehört. Strophen, in denen sprachliche Spitzfindigkeit den Inhalt überwiegt, wie v. 17, oder Kenningar, wie *sólar geisli* (15^{8}) und besonders das *eikikǫstinn* (20^{2}) mit seinem suffigierten Artikel stützen diese Thatsache. Demnach kann das Gedicht schwerlich vor dem Anfang des 11. Jahrhs. entstanden sein. Seine Heimat ist aller Wahrscheinlichkeit nach Island. Norwegen schliesst die Form *Hniflungum* (12^{6}) aus (F. Jónsson), für Grönland aber spricht nichts. Wenn gleichwohl in dem Gedichte von dem *eikikǫstr* (20^{2}) die Rede ist, so mahnt diese Thatsache wieder, wie vorsichtig man sein muss, aus einzelnen Worten und Begriffen auf die Heimat eddischer Lieder zu schliessen.

§ 108. HAMÐISMÁL.[1] Eine ziemlich geschraubte, etwas dunkle Strophe, die da sagt, dass mit Tagesanbruch viel Unheil hereingebrochen sei, beginnt die uns erhaltenen Hm. Sie ist bereits von Scheving (Forspjallsljóð S. 21) als junge Interpolation nach einem christlichen Gedichte erkannt worden. Auch v. 2, 1—4 klingt mehr wie der Eingang eines Märchens, als der eines altepischen Gedichtes: 'es war nicht heute oder gestern, es war vor langer, langer Zeit'. Gleichwohl scheinen mit dieser Strophe einst die Hm. begonnen zu haben, nur dass die erste Halbstrophe, die durch den elenden Interpolator verdrängt wurde, ähnlich lautete wie Ghv. 1, 1—4. Mit v. 3 beginnt die Aufreizung der Guðrún: Eure Schwester Svanhild hat Jǫrmunrekr von Pferden zertreten lassen. Was dann folgt, ist unvollständig und etwas dunkel. Jedenfalls enthielt die volle Strophe den Vorwurf, dass die Söhne nicht nach ihrem Geschlecht geartet seien. Dann klagt Guðrún über Einsamkeit. Wir finden dabei dieselbe Häufung von Metaphern, die in Akv. auffällt (v. 3—5). In einer verloren gegangenen Strophe muss darauf Guðrún ihre Brüder gerühmt und dadurch Sǫrli und Hamðir gereizt haben. Nur unter dieser Voraussetzung erklärt sich Hamðirs Antwort, dass sie Hǫgni und Gunnar nicht so gepriesen habe, als diese ihren Sigurð ermordet hätten. Bugge, Ranisch u. a. wollen in Ghv. 3 die verlorene Strophe sehen. Ihrem Inhalte nach ist sie es, der Form nach schwerlich, da sie in reinem Fornyrðislag gedichtet und demnach nur den älteren Hm. angehören kann. Indem aber Hamðir die Mutter auf die Ermordung Sigurðs hinweist, will er zugleich andeuten, wie geartet ihr Geschlecht ist: Deine Brüder haben dir den Gatten gemordet, du selbst hast die eignen Kinder umgebracht (v. 7—8). Nach

[1] R. Warrens, *Das Lied von Hamde.* ZfdPhil. IX. 338 ff.

Hamðir spricht der mildere Sǫrli. «Nicht will ich mit der Mutter streiten, auf eins nur möchte ich hinweisen: sie wird auch uns bald als Tote beweinen» (v. 9—10).

Mit v. 11 beginnt der zweite Teil des Gedichtes: die Reise der Brüder (v. 11—17). Dass diese zu Fusse das Gehöft verlassen (*gengu ór garði* 11 [1]), während sie eben noch vom Ross aus zur Mutter gesprochen (10 7) haben, mag aus der Vorlage des Dichters genommen sein. Unterwegs treffen sie Erp, ihren Stiefbruder von anderer Mutter. Es entspinnt sich zwischen den Geschwistern ein Wortstreit, der schliesslich zu Thätlichkeiten ausartet, als Sǫrli und Hamðir den Erp einen Bastard nennen. In diesem Streit wird Erpr erschlagen. Dann geht die Reise weiter. Auf ihr kommen sie auch an dem Galgen vorüber, woran der Schwestersohn (Randvér) hängt. So gelangen sie zu Jǫrmunreks Halle, aus der festlicher Lärm ihnen entgegendringt. Der Wächter meldet, wer kommt, und bald ist die Nachricht zu Jǫrmunrek gebracht, der in seiner Trunkenheit höhnende Worte über Hamðir und Sǫrli äussert (v. 18—21). Es folgt jetzt die schwierige v. 22, die zu den mannigfachsten Konjekturen Veranlassung gegeben hat (vgl. Jiriczek, Helds. 92 Anm.). Es tritt ein sprechend Weib auf, die *hróðrglǫð* und gleich darauf *mefingr* genannt wird; sie spricht zu diesem Sohn (*við mǫg þenna*). Man hat das *hróðrglǫð* als Beiwort aufgefasst und gemeint, dass es auf ein bereits erwähntes Weib gehe. Da nun von keiner Frau unmittelbar vorher die Rede ist, so hat man die Strophe nach v. 10 gestellt und angenommen, es seien Worte der Guðrún an ihren älteren Sohn (Bugge, Gering u. a.). Allein es ist wahrscheinlicher, dass die Strophe an richtiger Stelle steht, dass Hróðrglǫð Eigenname und der Gatte (so ist *mǫgr* aufzufassen vgl. Gðr. I. 5 4 11 4), zu dem sie spricht, Jǫrmunrekr ist. Ob sie dabei als Kebsweib oder wirkliche Gattin aufzufassen ist, lässt sich nicht entscheiden. Jǫrmunrekr hat (v. 21) höhnende Worte über Sǫrli und Hamðir gesprochen. Da greift das Weib ein und sagt: Sei auf der Hut, denn zwei Männer allein können 1000 Goten binden oder fällen hier in der hohen Halle (nämlich wenn diese trunken sind). Diese Worte sind in v. 22 klar; was Z. 5—6 sagen wollen, ist dunkel. Der Gotenfürst achtet der Warnung nicht. Gleich darauf bricht im Zechsal der Kampf aus. Jǫrmunrek werden beide Hände und Beine abgeschlagen. Da ruft er den Seinen laut zu, man solle die Brüder steinigen, wenn sie Waffen nicht verwunden. Man braucht nicht daran zu denken, dass Jónakrs Söhne gegen die Waffen gefeit sind; dass sie so viele Goten getötet und selbst noch unverwundet sind, mag vielmehr Jǫrmunrek auf den Gedanken gebracht haben, dass sie es wären (v. 23—25). Sǫrli macht seinem Bruder Vorwürfe, dass Erpr erschlagen sei; lebe er noch, so hätte er zur rechten Zeit dem Könige das Haupt abgeschlagen. Noch rühmen sich dann die Brüder ihrer Tapferkeit gegen die Goten, allein auch sie fallen schliesslich (v. 26—31). — Mit ihrem Tode schliessen die Hm.

§ 109. Über die Mischung von zwei zeitlich verschiedenen Gedichten, die in Hm. vorliegen, ist oben (S. 652) gehandelt. Die erhaltenen Hm. sind die Überarbeitung eines älteren Gedichtes. Diese Überarbeitung hat das doppelte Versmass, das im Gedichte sich zeigt, zur Folge gehabt. Dieselbe Arbeitsweise zeigt auch die Akv. Ich habe ferner darauf hingewiesen, dass beiden Gedichten auch die Häufung der Metaphern eigen ist. Aus diesen Thatsachen darf geschlossen werden, dass der Dichter der Akv. und der Hm. ein und derselbe ist. Ist aber die überarbeitete Akv. in Grönland entstanden, so sind es auch die überarbeiteten Hm.,

wie bereits Jessen vermutet hat (ZfdPhil. III. S. 50). Die Vorlage dagegen, die allerorten in den Hm. noch durchblickt, muss wie die der Akv. in Norwegen ihre Heimat haben. Obgleich somit das Gedicht nicht vor 1000 entstanden sein kann, ist doch der alte epische Charakter geradeso wie in Akv. bewahrt. Auch dadurch zeigen sich die beiden Gedichte als Werke desselben Dichters. —

Der gleiche Geist, der aus den eddischen Gedichten spricht, zeigt sich auch in einem Teile der Lieder, die in den Fornaldarsögur Norðlanda enthalten sind. Da es jedoch schwer ist, das Alter dieser Gedichte mit leidlicher Sicherheit zu bestimmen, weshalb die Ansichten der Forscher hierüber sehr auseinandergehen, und einzelne Gedichte sicher erst mit den Sagas entstanden sind, so werden diese bei den betreffenden Sagas besprochen werden.

KAPITEL 6.

DIE SKALDENDICHTUNG.

Corpus poeticum boreale ed. G. Vigfússon and Y. Powell, 2 Bde. Oxf. 1883. — *Carmina norræna.* ed. Th. Wisén. 2 Vol. Lund 1886—9. — *Edda Snorra Sturlusonar.* Edit. AM. III. 205—752. — Gíslason, *Udvalg af oldnordiske Skjaldekvad*, Kbh. 1892. — G. Þorláksson, *Udsigt over de norsk-islandske Skjalde fra 9. til 14. Árh.* Kbh. 1882. — F. Jónsson, *Litt. Hist.* I. 321—650. II 1—186. — Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv* I, 348—402; 414—80; II. 554—583. — S. Bugge, *Bidrag til den ældste Skaldedigtnings Historie.* Christ. 1894; F. Jónsson, *De ældste Skjalde og deres Kvad.* Aarb. 1895, 271—359; Gering, ZfdPhil. XXVIII. 121 ff. — F. Jónsson, *Om skjaldepoesien og de ældste skjalde.* Ark. f. n. Fil. VI. 121—155. — F. Jónsson, *Mytiske forestillinger i de ældste skjaldekvad.* Ark. f. n. Fil. IX 1—22. — Gíslason, *Efterladte Skrifter.* 2 Bde. Kbh. 1895—97. — Gíslason, *Njála.* Kbh. 1889 (enthält Erklärungen zahlreicher Skaldenstrophen. Dazu *Register til Njála og G.'s andre Afhandlinger.* Kbh. 1896). — F. Jónsson, *Kritiske Studier over en del af de ældste norske og islandske Skjaldekvad.* Kbh. 1884. — Wisén, *Emendationer och Exegeser till norröna Dikter.* Lunder Universitätsprogr. 4 Hefte. 1886—91. — R. M. Meyer, *Die altgerm. Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben.* Berlin 1889. 156 ff. — J. Þorkelsson, *Skýringar á vísum í nokkurum íslenzkum sögum.* 5 Hefte. Reykjavík, 1868—73. (Erklärungen der Skaldenstrophen in den Isl. S.). — *Snorra Edda* ed. AM. III. 1—204 (Erklärungen der vísur in SnE.). — Benedictus Gröndal, *Clavis poëtica antiquæ linguæ septemtrionalis.* Havniæ 1864. — Kahle, *Die Sprache der Skalden auf Grund der Binnen- und Endreime.* Strassb. 1892. — H. Falk, *Med hvilken ret kaldes skaldensproget kunstigt?* Ark. f. n. Fil. V. 245—77. — Olafsen, *Om Nordens gamle Digtekonst.* Kbh. 1786. — Brate, *Fornnordisk Metrik.* Ups. 1884. — F. Jónsson, *Stutt íslenzk Bragfræði.* Kph. 1892. — Sievers, *Altgermanische Metrik.* Halle 1893. S. 32—39; 60—71; 239—42. — Möbius, *Háttatal Snorra Sturlusonar.* 2 Bde. Halle 1881. — Sievers, *Beiträge zur Skaldenmetrik.* PBB. V. 449—518; VI. 265—376; VIII. 54—79. — Wilken, *Zur Skaldenpoesie.* Germ. XXVIII. 308—37. — Gíslason, *Om helrim i förste og tredje linie af regelmæssigt 'drottkvætt' og 'hrynhenda'.* Kbh. 1877. — Falk, *Om de rimende konsonanter ved helrim i dróttkvætt.* Ark. f. n. Fil. X 125—30. — F. Jónsson, *Ulige linjer i drotkvædede skjaldekvad.* Ark. f. n. Fil. VII. 309—33. — Edzardi, *Die skaldischen Versmasse und ihr Verhältnis zur keltischen Verskunst.* PBB. V. 570—89. — Benedict Gröndal, *Um fornan kveðskap Íslendinga og Norðmanna.* Tím. III. 137—188.

A. Überblick.

§ 110. Neben den Dichtern der Eddalieder, deren Stoff gleichsam dem gesamten Volke gehörte und deren Verfasser uns daher nie mit Namen begegnen, hat der norwegisch-isländische Stamm noch andere Skalden, die ihre Stoffe nicht aus der Tradition, sondern aus der Gegenwart schöpfen oder den traditionellen Inhalt wenigstens in einen historischen Rahmen fassen. Von diesen Dichtern kennen wir meist auch den Namen; es sind diejenigen, die man unter *skald* in der engeren Bedeutung des Wortes zu verstehen pflegt, die in der Snorra Edda wiederholt (I. 224[10]; 230[17]) *hofuðskald*

'klassische Dichter' genannt werden. Was das Wort *skald* bedeutet, ist dunkel, denn die verbreitete Annahme Lidéns, nach der das Wort mit altirischem *scēl* 'Erzählung' zusammenhängen soll,[1] scheitert an der Thatsache, dass das Wort in alter Sprache nur *skald* lautet; erst im 13. Jahrh. ist vor *ld* wie bei andern Wörtern die Dehnung zu *skáld* eingetreten.[2] Das Wort ist neutralen Geschlechts; nicht allein durch seine Bildung, sondern auch weil es Wesen männlichen wie weiblichen Geschlechts umfasste wie *goð, fífl, troll, man* u. a. Daraus erklären sich die Zusammensetzungen *skaldmaðr* und *skaldkona, skaldmær.*

Was die Skalden in der engeren Bedeutung des Wortes von den Dichtern der Eddalieder unterscheidet, ist einerseits die bereits berührte Anknüpfung an historische Personen und Ereignisse, andrerseits eine ungleich bilderreichere Sprache und festere und vielseitigere metrische Form der Strophe. Auf der Höhe ihrer Entwicklung steht die isländisch-norwegische Skaldendichtung in der Poesie germanischer Völker einzig da; nicht einmal bei den Schweden und Dänen können wir eine ähnliche Dichtung nachweisen. Gleichwohl ist sie durchaus auf den Grundlagen gemeingermanischer Verskunst aufgebaut, und ich vermag selbst in der festen Form des Dróttkvætt und seiner Abarten einen direkten keltischen Einfluss, den Edzardi annimmt, nicht zu erkennen. Die Blüte der Dichtung bei den Norwegern in der Wikingerzeit und die Heldenthaten der Fürsten mögen den Dichter veranlasst haben, von dem üblichen Pfade abzuweichen und in mehr kunstvoller Form vor den Fürsten und ihrem Gefolge aufzutreten. War in dieser Richtung der Weg gewiesen, so sah dieser bald mehr Wanderer, die die Vorgänger nachahmten oder durch Erfindung neuer Formen zu übertreffen suchten.

§ 111. Der Ursprung der Skaldendichtung liegt in vorhistorischer Zeit. Nach altem Mythus ist Óðinn wie der Gott aller Dichtung so auch der der Skaldenpoesie (Hyndl. 3; SnE. I. 222; Heimskr. 8). Daneben kennen die nordischen Mythen einen zweiten Gott der Dichtkunst, den späte Kombination zu einem Sohne Óðins gemacht hat: es ist Bragi Boddason oder Bragi der Alte *(inn gamli).* Er ist der älteste Skalde, dessen Namen wir kennen, von dessen Dichtung wir Überreste besitzen, der erste, bei dem sich die Dróttkvættstrophe nachweisen lässt. Nach glaubwürdigen Quellen hat er um 800 gelebt und gedichtet. Die Mythen, die sich an seine Person geknüpft haben, sprechen für seine Bedeutung.[3] Er weilte an verschiedenen Fürstenhöfen und sang hier zum Lob und Preis der Könige. Alle diese Thatsachen legen den Gedanken nahe, dass Bragi der erste gewesen ist, der die Dróttkvættstrophe zu Fürstenliedern verwendet hat. Sein Vorbild fand Nachahmung, und bald ist die Weise die übliche, in der Dichter die Fürsten zu verherrlichen suchten. Die strenge metrische Form der Strophe und der Bilderschmuck der Sprache (die Kenningar) verlangten dann ein gewisses Studium, sodass persönliche Begabung und Übung im Dichterhandwerk erst den Skalden ausmachen.

Eine besondere Rolle spielen die Skalden als Gefolgschaftsleute der Könige, vor allem der norwegischen. Schon von Harald hárfagri, dem Einiger der norwegischen Kleinstaaten, heisst es, dass bei ihm die Dichter von allen Gefolgschaftsleuten das höchste Ansehen genossen hätten (Egilss. SB. III. 26), wie auch sein Vater Hálfdan viel von ihnen hielt. Seitdem

[1] PBB. XV, 507 f.; Brugmann, *Grundriss der vergleich. Gramm.* II. 951.
[2] Gíslason, Aarb. 1866. S. 255 ff. — [3] Uhland, Schr. VI. 277 ff.

finden wir am Hofe aller norwegischen Könige Skalden, die die Grossthaten ihrer Gönner während ihres Lebens oder nach ihrem Tode *(erfidrápa)* der Mitwelt preisen, der Nachwelt überliefern. Auch Könige setzen eine Ehre darein, sich in der Dichtkunst zu üben; fast von allen der älteren Zeit sind wenn auch nur kurze Fragmente erhalten. Anfangs sind es Männer aus Norwegen, die als Gefolgschaftsskalden auftreten. Als aber hier die Kunst dahin war, da suchen Isländer die Königshöfe auf und erwerben sich ausser dem Dichterlohn, einem guten Schwerte, einem Goldring, einem kostbaren Gewande (Gunnl. s. 13) oder einer Summe Geld (Hskr. 440[17]), Anerkennung und Achtung. Seit Hákon dem Guten und besonders unter den beiden Óláf finden wir die Isländer thätig. Und als dann auch bei ihnen im 12. Jahrh. die Drápa immer mehr verblasste, da treten sie als Sagaerzähler *(sǫgumenn)* an denselben Höfen auf und ersetzen die alte Form der Unterhaltung durch eine neue. Nicht selten nahmen die Skalden an den Kämpfen der Fürsten teil und besangen so die Thaten nach eigner Anschauung. Dadurch werden ihre Lieder eine wichtige historische Quelle. Zuweilen ziehen sie von einem Fürsten zum andern, wie Gunnlaugr oder Hallfreðr, und führen sich durch ein fertiges Gedicht bei dem ein, von welchem sie freundliche Aufnahme erwarten. So finden wir sie auch in der Gefolgschaft der dänischen, der schwedischen, der angelsächsischen Könige oder der Kleinfürsten auf den Inseln des Westmeeres. Infolge ihrer geistigen Begabung achten sie die Fürsten und machen sie zu ihren Ratgebern oder zu Erziehern ihrer Kinder. So war z. B. Sighvatr der treuste Beistand König Magnús des Guten (Hskr. 522), dem er auf eigne Faust den Namen gegeben hatte. Hierdurch bildete sich zwischen König und Dichter nicht selten das innigste Freundschaftsverhältnis. — Vorgetragen wurde das Lobgedicht in der Regel vor dem Könige und seinem Gefolge, nachdem der Dichter selbt Schweigen geheischt hatte. Die Art des Vortrags war schon durch die Form bedingt: es war eine laute Deklamation (der landläufige Ausdruck ist *kveða kvæðit)* ohne irgend welchen musikalischen Beiklang.

§ 112. NAMEN UND INHALT DER SKALDENGEDICHTE. Die wichtigsten Skaldengedichte sind die Fürstengedichte *(lof, lofkvæði)*. Diese sind durchweg mehrstrophige Gedichte epischen Inhalts. Ihrem Bau nach unterscheiden die Quellen zwischen *drápa* und *flokkr*. Die *drápa* (das «Lied vom Fall der Männer im Kampfe» F. Jónsson) ist das kunstvollere Gedicht, reich ausgestattet mit allem Schmuck der Sprache und streng rhythmisch gebaut. Es zerfällt in eine Anzahl kleinerer Abschnitte, die durch das *stef*, einen refrainartigen Strophenteil, von einander getrennt sind.[1] Dieses Stef, das zwei- bis vierzeilig ist, teilt die Drápa in drei symmetrische Teile, in deren mittleren es sich allein befindet; weder der Eingang (*upphaf* oder *inngangr* nach moderner Bezeichnung) noch der Schluss *(slæmr)* enthält das Stef. Das Mittelstück sind die *stefjamál* (so nach Hskr. 532[25]) oder der *stefjabalkr*. Nur selten ist die lange Drápa steflos (SnE. I. 646). Zur Drápa gesellte sich der etwas kürzere *flokkr* oder *dræplingr*, wie König Knútr von Dänemark in seinem Zorne das ungegliederte Lobgedicht bezeichnete, das Þórarinn loftunga auf ihn gedichtet hatte (Hskr. 440[12]). Ertönt das Gedicht nicht zum Lobe der Fürsten, so bezeichnet es der Skalde mit besonderer Vorliebe einfach als *vísur* (Máhliðingavísur, Daggleisavísur, Austrfararvísur). Nicht selten giebt auch die Form dem Gedichte

[1] Über das Stef: Sveinbjörn Egilsson, Scripta hist. Island. III. 228 ff.; Möbius, Germ. XVII. 129 ff.

den Namen. In schlichter Weise dichtete Þórarinn loftunga die Glælognskviða, in künstlicher Hallar- Steinn die Rekstefja, der jüngere Þjóðólfr die Sexstefja, Arnórr die Hrynhenda.

Ihrem Inhalte nach sind die Skaldengedichte fast durchweg historische Gedichte. Obenan stehen die Lobgedichte auf die Fürsten, besonders auf die norwegischen Könige, Gedichte, die bis zum Ausgang des 13. Jahrhs. in Blüte gestanden haben. Eine besondere Abart dieser ist in älterer Zeit die *Hǫfuðlausn*, das Lobgedicht, durch welches der Dichter sein dem Könige verfallenes Haupt zu lösen pflegte. Sie gehört nur der Wikingerzeit an. Ihr zur Seite steht die *Erfidrápa*, die dem toten Fürsten zum Gedächtnis verfasst war. Neben jenen Lobliedern stehen die Freundeslieder, wie Egils Arinbjarnardrápa oder Þormóðs Þorgeirsdrápa, Totenklagen und Loblieder auf treue Genossen. Zur Verherrlichung des glorreichen Geschlechts seines Gönners sang Þjóðólfr aus Hvín das Ynglingatal, Eyvindr das Háleygjatal, ein anonymer Dichter, vielleicht Snorri, das Noregs Konungatal. Alle diese Gedichte kann man mit Fug und Recht historische Gedichte nennen. Isländer sind fast durchweg die Dichter, aber nicht isländische Ereignisse besingen sie, sondern bis zum Ausgang des 11. Jahrhs. überwiegend norwegische. Erst von dieser Zeit an, ganz besonders im Ausgang des 12. und Anfang des 13. Jahrhs., werden auch die Kämpfe und Thaten in der Heimat, auf Island, poetisch behandelt. Damals machte auch das Lobgedicht auf die Jungfrau Maria, die Apostel, die Heiligen, auf die heimischen Bischöfe, das vereinzelt schon um 1000 auftaucht, dem alten Fürstenliede den Rang streitig. — Eine weitere Gedichtgattung in älterer Zeit ist die *Skjaldardrápa*, die Verherrlichung einer Schildgabe, wie wir sie von Bragi, Þjóðólf, Egil u. a. besitzen. Wegen ihres mythischen und saggeschichtlichen Inhalt, zu dem die Bilder des Schildes Veranlassung gegeben haben, berühren sich diese Gedichte mit den mythologischen aus heidnischer Zeit, wie Þjóðólfs Haustlǫng oder Eilifs Þórsdrápa. Letztere löst die religiöse Drápa ab, die vereinzelt schon im Anfang des 11. Jahrhs. vorkommt und möglicher Weise von demselben Eilif eingeführt worden ist, dem wir aus früheren Jahren die Þórsdrápa verdanken. Auch Reiseliedern begegnen wir. Nach dieser Richtung hin ist ganz besonders Sighvatr thätig gewesen, der alle seine Fahrten in Reime gebracht hat.

Nicht nur in mehrstrophigen, z. T. umfangreichen und kunstvoll gebauten Gedichten werden die Begebenheiten dargestellt, sondern auch in Einzelstrophen, den *Lausavísur*, deren sich der Skalde bei jedem wichtigeren Ereignis bediente. Das ist die Alltagspoesie der Isländer im Gegensatz zu der durch ihren Bau getragenen Drápa, und daher ist die Lausavísa namentlich in den Íslendingasögur so ungemein häufig, wenn auch Thatsache ist, dass nicht alle diese Vísur echt sind, dass ein Teil erst mit der Saga, also Jahrhunderte später als man nach der Überlieferung annehmen könnte, entstanden ist. Denn gehörte einmal die eingestreute Strophe mit zum Charakteristikum der Saga, so lag es nur zu nahe, dass der Sagaschreiber, der ja meist auch Skalde war, zu dieser oder jener Stelle die begründende Strophe selbst erfand. Das ist namentlich der Fall gewesen bei den *Draumvísur*, d. s. Strophen, die einen Traum, der in Erfüllung gegangen sein soll, enthalten. Diese standen besonders im 12. und 13. Jahrh. in Blüte. — Zu den Gedichten und Strophen geschichtlichen Inhalts gesellen sich seit frühester Zeit die Liebeslieder und die Spottverse. Auch das Liebeslied (*mansǫngr, mansǫngsdrápa, mansǫngskvæði*)[1] war bald ein

[1] Möbius, *Vom isl. mansöngr*. ZfdPhil. Ergbd. 42—61.

zusammenhängendes grösseres Gedicht auf ein Mädchen, bald bestand es nur in einer Einzelstrophe. Obgleich dieses nach den Grágás (cod. reg. II. 184) seinem Verfasser lebenslange Verbannung eintrug und zahlreiche Beispiele die Verfolgung des mansǫngsskalds beweisen, so finden wir es doch ungemein häufig. Egill, Kormákr, Gunnlaugr, Hallfreðr, Óttarr svarti und mancher andere Skalde haben ihr Mädchen verherrlicht, freilich ohne jemals seinen eigentlichen Namen zu nennen. Seit dem 11. Jahrh. liebte man es sogar, selbst in rein historische Gedichte den mansǫng einzuflechten, zuweilen als Stef, wie in den Gamanvísur Harald harðráðis: aus solchen Gedichten hat sich in der Rímurpoesie die Einkleidung der epischen Ríma entwickelt. — Alt wie dies Liebeslied ist bei dem norwegisch-isländischen Stamme auch das Spottgedicht, das *flim* oder die *níðvísa*, obgleich auch sie nach den Grágás mit Friedlosigkeit bestraft wurde. In den Eddaliedern (der Lokasenna, dem 2. Helgiliede u. a.) begegnet uns dies Spottgedicht, der Skalde bedient sich seiner bei jeder Gelegenheit, wenn es galt, dem Gegner einen Hieb zu versetzen. Eifersucht gab häufig Veranlassung dazu, bei dem Streit des alten und neuen Glaubens spielt es eine Hauptrolle. Infolge dieser Wucherung mögen erst die gesetzlichen Bestimmungen gegen das Spottlied entstanden sein, da es thatsächlich seit der 2. Hälfte des 11. Jahrhs. ziemlich zurücktritt und erst um 1200, zur Zeit der inneren Fehden auf Island, wieder zur hellen Flamme auflodert.

Das 12. Jahrh. war auf Island das Zeitalter eines neuen geistigen Aufschwungs. In ihm drang besonders die Kultur des Abendlandes nach der Insel und brachte eine Fülle neuer Gedanken und Anregungen. Dieser Aufschwung kam auch in der Dichtung zum Ausdruck: es beginnt die gelehrte, die didaktische Dichtung. Die verschiedenen Formen der Strophe werden in zusammenhängenden Gedichten gelehrt *(háttalyklar)*, die poetischen Bezeichnungen der Dinge werden in Strophen gebracht *(nafnaþulur)*, die Lebensregeln weiser Männer werden in heimische Sprache umgedichtet und man beginnt, in poetischer Form die Lehren des Heilands dem Volke vorzuführen und einzuprägen. Auch auf Island ist der Anfang gemacht, die Bevölkerung in den Gedankenkreis abendländisch-christlicher Kultur zu ziehen und mit ihr die heimische, nationale Ideensphäre zu verquicken.

§ 113. FORM UND SPRACHE DER SKALDENDICHTUNG. Das Skaldengedicht ist wie das Eddalied durchweg strophisch. Nur ist in ihm die Strophe künstlicher und strenger gebaut als in der eddischen Dichtung. Ausgangs- und Mittelpunkt dieser kunstgerechten Dichtung bildet die Dróttkvættstrophe *(dróttkvætt, dróttkvæðr háttr)*. Der Name dieser findet sich vor Snorri nirgends; er gehört zweifellos der Zeit an, da man sich wissenschaftlich bei den Isländern mit den metrischen Formen beschäftigte. Das geschah nicht vor dem 12. Jahrh. Erst in dieser Zeit sind die Termini technici für die alten Hættir entstanden; keiner lässt sich in früherer Zeit nachweisen. Da nun im ältesten Háttalykil, dem des Jarl Rǫgnvald, der Name nicht begegnet, so liegt es nahe, ihn Snorri zuzuschreiben. Was F. Jónsson (Litt. Hist. I. 406) dagegen vorgebracht hat, ist subjektive Behauptung, aber kein Beweis. Auch der Annahme Vigfússons, dass *dróttkvæðr háttr* die Strophenform bedeuten solle, deren man sich vor dem königlichen Gefolge, dem *drótt*, bediente, vermag ich nicht beizutreten. War auch das königliche Gefolge meist beim Vortrag anwesend, so war doch das Gedicht an den König gerichtet und drehte sich um seine Person. Nun waren aber die Fürstendichter fast durchweg auch Gefolgschaftsmänner des Königs, und schon deshalb liegt es nahe, *drótt* in *dróttkvæðr háttr*

subjektiv aufzufassen und das Wort zu deuten als die Strophenform, wie sie bei den königlichen Gefolgschaftsskalden herrschend war.[1] Auf alle Fälle ist die Dróttkvættstrophe eine historische That: die feste Gliederung, die strengen Regeln über Gebrauch und Stellung der Stäbe, die Knüpfung des Binnenreimes (der *hending*) an die vorletzte Silbe des Verses, diese Characteristica der Skaldenstrophe von der ältesten bis zur jüngsten Zeit können sich unmöglich allmählich entwickelt haben, sondern müssen die wohlerwogene Geistesarbeit eines einzigen Mannes gewesen sein, der zielbewusst die alte Form zu einem bestimmten, besonders feierlichen Zwecke weiter bildete.[2] Wenn wir nun bei Bragi diese Form zuerst nachweisen können, wenn wir ihn als den ältesten Gefolgschaftsskalden und Lobredner seiner fürstlichen Gönner finden, wenn wir die Sagen und Mythen ins Auge fassen, die sich an seine Person geknüpft haben (vgl. Uhland, Schriften VI. 277 ff.), so liegt die Annahme nur zu nahe, dass er Finder der Dróttkvættstrophe ist, die er zuerst zum Preise der Fürsten angewendet hat. Von dieser Zeit an ist im Lofkvæði diese Strophenform herrschend geblieben. — Der technische Bau der Strophe ist eine Weiterbildung der Fornyrðislagvísa. Sie ist ein aus acht Kurzzeilen bestehendes, inhaltlich und formal in sich abgeschlossenes Ganze, das sich in zwei selbständige Hälften *(vísuhelmingar)* teilt. Je zwei Verse *(vísuorð)* bilden den *vísufjórðung* und sind durch die Alliteration unter einander verbunden. Jeder der Verse zählt sechs Silben, von denen einige nach bestimmten Gesetzen durch eine Doppelsilbe vertreten sein dürfen.[3] Der erste der beiden Verse trägt die Nebenstäbe *(stuðlar)*, der zweite den Hauptstab *(hǫfuðstafr)*, der immer der ersten betonten Silbe angehört. In beiden Vísuorð tritt ferner der an die vorletzte Silbe gebundene Binnenreim *(hending)* auf, der sich erst im Laufe der Zeit zu voller Regelmässigkeit entwickelt, so dass er in der klassischen Periode im ersten Verse als Halbreim *(skothending)*, im zweiten als Vollreim *(aðalhending)* steht: dort sind nur die Konsonanten, hier die Vocale und Konsonanten in den reimenden Silben die gleichen. — Als Musterstrophe, in der wir alle diese Regeln in klassischer Vollendung finden, stellt Snorri an die Spitze seines Háttatals:

*Læt*r sá's Hákon HEI*t*ir, *jǫrð* kann FRelsa, FIR*ð*um
HANN rekkir lið, *bann*at, FRIð*rofs*, konungr, *ofs*a.

Zu dieser reinen Dróttkvættstrophe haben sich im Laufe der Zeit mannigfache Varianten gesellt, denn der Skalde suchte seinen Stolz darin, in einer neuen Weise zu dichten. Diese Hættir erhielten von den Theoretikern des 12. und 13. Jahrhs. den Namen bald nach dem Dichter *(Egilsháttr, Torfeinarsháttr)*, bald nach der Form. Letztere Weisen erhielten in dem verkürzten viersilbigen *Toglag* und in der erweiterten achtsilbigen *Hrynhenda* ihre Hauptvertreter. Seit Egil begegnen wir auch den Strophen

[1] Mogk, Ark. f. n. Fil. V. 108 f.

[2] Was F. Jónsson (Ark. f. n. Fil. VI. 149 f.) für die allmähliche Entwicklung des Dróttkvætts vorgebracht hat, kann mich von der Ansicht, dass diese metrisene Form eine historische That ist, nicht abbringen. Im allgemeinen stehen die Regeln des klassischen Dróttkvætts bereits bei Bragi fest; das gilt sowohl von der Stellung der Stäbe, namentlich des Hauptstabs (die S. 150 angeführten 5 Beispiele, wo der Hauptstab auf der 2. Silbe steht, zeigen ja alle, dass die erste Silbe eine tonlose ist!), als auch von der der Hending. Wenn sich bei dieser in Bragis Fragmenten einige Ausnahmen finden, so stützt dies nur die bekannte Thatsache, dass eine neue künstlerische Form gerade bei ihrem Urheber meist noch nicht tadellos durchgeführt ist. Die ersten Bücher Otfrieds, in denen wir auf ähnliche Weise das Ringen des Dichters mit dem Reime wahrnehmen können, sind ein schlagendes Parallelbeispiel.

[3] Sievers, *Altgerm. Metrik* S. 91 ff.

mit Endreim, der *runhenda* in ihrer mannigfaltigsten Dehnung: viersilbig, sechssilbig, achtsilbig. Der Reim ist dann an die letzte oder die beiden letzten Silben des Verspaares geknüpft, die Stäbe aber stehen nach den alten Regeln des Dróttkvætts. Daneben verschmäht es auch der Skalde nicht, sich hier und da des schlichteren Kviðuhátts, des abwechselnden Drei- und Viersilblers, oder des Málahátts, des Fünfsilblers, zu bedienen.

Wie die metrische Form eine festere, so ist auch die Sprache in der Skaldendichtung eine viel bilderreichere als in den Eddaliedern. Die Skaldensprache ist ein Gewebe von poetischen Worten mit sprachlichen Bildern. Fast nie wird die Person oder Sache mit ihrem eigentlichen Namen genannt. So macht die skaldische Sprache nicht selten Schwierigkeiten, da man sich in die Zeit und den ganzen Gedankenkreis der einzelnen Dichter versetzen muss. Daher haben bereits die alten Isländer, vor allem Snorri und sein Neffe Óláfr hvítaskald, diese dichterische Sprache theoretisch behandelt, ohne dass sie jedoch zur nötigen Klarheit über sie gelangt wären. Nach ihnen ist der poetische Ausdruck der Skalden entweder ein *heiti* oder eine *kenning*. Beide unterscheiden sich dadurch von einander, dass das Heiti aus einem einfachen Worte besteht, während die Kenning ein Kompositum ist oder mehrere Worte enthält. Zu den *heiti* oder *ókend heiti* (SnE. I. 464) gehören altertümliche und poetische Ausdrücke *(skaldskap = bragr, óðr)*, der Gebrauch des Eigennamens für das Appellativum *(Huginn* für *hrafn)*, und dann die ganze Reihe der Tropen, die wir in der Poesie fast aller Völker finden, die Metapher, Metonymie, Synekdoche (z. B. *skip = borð, eik; friðr = sætt; goð = bǫnd)*. Das Wort *kenning* gehört zu *kenna* = «etwas kenntlich machen». Die Kenning ist immer zweigliedrig: sie besteht aus einem Hauptworte und einem Attribut, das entweder mit dem Hauptwort zum Kompositum verschmilzt oder selbst wieder ein Hauptwort im Genetiv ist. Letzteres ist der Hauptbestandteil der Kenning, der ihr auch den Namen gegeben hat, denn durch ihn wird das umschriebene Wort mit dem poetischen Bilde in Zusammenhang gebracht, da beide in irgendwelchem Zusammenhange zu einander stehen. Diese Umschreibungen der Personen oder Dinge haben ihre Wurzel entweder in Natur und Leben oder in der Mythologie und Saggeschichte des Volkes. Um daher die Kenningar zu verstehen, muss man diese genau kennen. So heisst z. B. bei Bragi das Auge *ennitungl* 'Stirnsonne' oder das Schiff *Reifnis marr* 'Ross des Reifnir' (ein Seekönig), Þórr *Viðris arfi* 'Erbe Viðrirs' (*arfi = sonr*, Sohn, *Viðrir*, Beiname Óðins). Alle diese Bilder sind in der älteren klassischen Skaldendichtung durchaus natürlich und leicht verständlich. Selten nur findet sich eine Homonymie, wie sie der alte Egill anwendet: 'Ich habe zwei sehr kalte Witwen und diese Frauen bedürfen der Wärme' (Egils. SB. III. Str. 62), wo er im sprachlichen Rätselspiel *ekkja* gebraucht, das sowohl 'Witwe' als auch 'Ferse' bedeutet. Die Fülle der Homonymien, die Snorri anführt, kennt die alte Dichtung nicht; sie gehen zum grossen Teil auf Missverständnis dieser zurück. Denn das frische Leben, das aus den alten Kenningar spricht, schwindet im Laufe der Zeit. Die Einführung des Christentums und der Verkehr mit dem Abendlande haben eine neue Kultur, neue Lebensanschauungen gezeitigt, in denen man die alten Bilder nicht mehr durchlebte. Um das Jahr 1100 macht sich dieser Umschwung geltend. Bis dahin hat die Skaldendichtung leicht verständliche Bilder, die dem Leben und der Phantasie einer grossen Zeit, der Wikingerzeit, entnommen sind; jetzt erstarrt allmählich die Kenning. Man hatte wohl noch die alten Bilder

und behielt sie auch fort, aber man verstand sie nicht mehr und gebrauchte sie infolgedessen falsch. Während sich in der klassischen Zeit Bild und Sache deckten und auch das Epitheton ornans stets dem betreffenden Gegenstande oder der Person entsprach, hört man im 13. Jahrh. in der geistlichen Dichtung aus den Kenningarn das Waffengerassel der Wikingerzeit und allerorten eitles Prunken mit hochtrabenden Worten und toter Gelehrsamkeit. Und dazu gesellt sich zu der alten, echt poetischen Sprache nicht selten die einfache Sprache der Prosa. Dieser Umschwung und Wandel in der Dichtkunst ist für die Kritik der Skaldenstrophen von grösster Wichtigkeit: er lässt am klarsten erkennen, ob die Strophe der Zeit angehört, in die sie die Überlieferung setzt, oder einer späteren, der Zeit des Verfalls, der Aufzeichnung.

§ 114. ÜBERLIEFERUNG DER SKALDENDICHTUNG. Für die Skaldengedichte hat sich kein Sammler gefunden wie für die Eddalieder, und auch heute besitzen wir noch kein Werk, das uns vollständig und in kritischer Ausgabe diese böte, denn Vigfússons Corpus poeticum enthält die Texte unvollständig und unkritisch und ist infolgedessen zu jeder wissenschaftlichen Arbeit untauglich.

Die Erhaltung der Skaldendichtung verdanken wir fast ausschliesslich der Form der isländischen Saga und der wissenschaftlichen Thätigkeit Snorris und seiner Schule. Durch letztere entstanden die Edda und Óláfs poetischer Traktat, worin die sprachlichen und metrischen Erscheinungen der Skaldendichtung durch Beispiele aus dieser belegt und dadurch erhalten worden sind. Die Saga ferner, vor allem die historische, forderte Begründung der erzählten Thatsachen durch poetische Erzeugnisse gleichzeitiger Dichter. So sind in den historischen Sagas, besonders den Konunga- und Skaldasǫgur, eine Menge Skaldenstrophen in die Erzählung eingereiht, die Snorri als eine der wichtigsten Quellen geschichtlicher Werke erkannt hatte und sie deshalb für diese forderte. Zuweilen sind uns sogar in diesen Werken ganze Skaldengedichte erhalten. Die Verfasser der Saga oder jener wissenschaftlichen Arbeiten pflegten, wenn sie bei ihrer Darstellung ein Skaldengedicht zu Grunde gelegt hatten, auf dies zu verweisen und dann die erste Strophe zu citieren (mit den Worten: *ok hefr svá* oder *ok er þetta upphafit*); spätere Bearbeiter oder Abschreiber dagegen konnten es sich nicht versagen, das ganze Gedicht aufzuzeichnen. Auf diese Weise sind z. B. in die spätere Redaktion der Snorra Edda der Gróttasǫngr und Eilifs Þórsdrápa gekommen.

Von ihrer Entstehungszeit bis zur schriftlichen Aufzeichnung in den Pergamenten, also in einem Zeitraum von mehreren hundert Jahren, hatten sich diese Gedichte entweder mündlich fortgepflanzt oder waren auf Runenstäben bereits einmal schriftlich fixiert gewesen (vgl. S. 557). Aus dieser Art der Überlieferung erklären sich hauptsächlich die Schwierigkeiten, denen man bei Herstellung des Textes und bei der Auslegung der Skaldendichtung begegnet. Allein nicht alle Skaldenstrophen sind in der Zeit entstanden, in die sie die Überlieferung setzt. War die Strophe zum Schmuck der Saga geworden, so lag die Gefahr nahe, dass der Sagaschreiber auch selbst Strophen dichtete, die er den Gestalten seiner Dichtung in den Mund legte. War doch der Sagamaðr oft zugleich Skalde (vgl. Sturl. I. 8_9: *Ingimundr var fræðimaðr mikill ok fór mjǫk með sǫgur ok skemti vel kvæðum ok orti góð kvæði;* ebd. S. 16^{21}). So ist denn auch thatsächlich manche Strophe erst mit der Saga entstanden. Ganz besonders häufig ist dies bei den mythischen Sagas und den Skaldensǫgur der Fall.

Die Sprache, vor allem der Gebrauch der Kenning, und der Geist der Dichtung sind die Prüfsteine, die erkennen lassen, ob wir es mit einer Fälschung der Sagazeit oder mit alter Dichtung zu thun haben.

B. Die norwegische Skaldendichtung.

§ 115. DIE STARKAÐDICHTUNG.[1] Aus der Schule des Snorri Sturluson besitzen wir ein Verzeichnis, das alle Skalden aufzählt, die Loblieder auf die verschiedenen Fürsten gedichtet haben. Es beginnt mit den schwedischen Königen und führt sie bis zum Jarl Birger († 1266), knüpft daran die norwegischen Könige bis auf Hákon Hákonarson († 1263) und Jarle, die in Gedichten gefeiert worden sind, dann die dänischen bis auf Waldemar II. († 1241) und fügt am Schlusse noch einige englische Könige und norwegische angesehene Männer hinzu, die sich ebenfalls des Lobes nordischer Dichter erfreut haben. Arni Magnússon oder einer seiner Zeitgenossen hat dem Verzeichnis den Namen *Skáldatal* gegeben; durch jenen ist dieses auch in seiner älteren Gestalt erhalten, die ungefähr bis zum Jahre 1260 geht und wohl aus der Kringla stammt, während der handschriftlich alte Text der Uppsalaer Edda neben verschiedenen Flüchtigkeiten eine Fortsetzung bringt, die bis zum Ausgang des 13. Jahrhs. reicht.[2] Dies Skaldenverzeichnis setzt an die Spitze: Skarkað den Alten, König Ragnar Loðbrók und sein Weib Áslaug und deren Kinder. Alle diese Gestalten gehören der Sage an, und die Gedichte, die ihnen die Überlieferung zuschreibt, sind viel jüngeren Ursprungs als die ältesten Skaldenlieder. Gleichwohl war man zur Zeit Snorris von ihrer geschichtlichen Existenz überzeugt, und in seinem Háttatal kennt Snorri die Weisen von Ragnar und Starkað (SnE. I. 666. 712). Hatte sich doch an Starkað ein ganzer Kreis von Liedern geknüpft, die er alle verfasst haben sollte. Wir kennen die Lieder, wenn auch nicht ihrer Form, so doch ihrem Inhalte nach aus Saxo grammaticus und späten isländischen Sagas, die nicht vor Ausgang des 13. Jahrhs. entstanden sind. Letztere haben nur sekundären Wert, wie sich bei Erörterung der betreffenden Sagas zeigen wird.

Starkaðr ist eine mythische Gestalt des gesamten germanischen Nordens. Er ist der Repräsentant des Heldentums in der Wikingerzeit kurz vor dem Erlöschen des alten Heidentums. Alle drei skandinavischen Stämme haben Anteil an der Skarkaðdichtung: in Dänemark haben die Jngjaldslieder ihre Heimat,[3] wonach Starkaðr König Jngjald zur Vaterrache reizt; in Schweden knüpfen sich an seine Gestalt die Kämpfe mit den östlichen Nachbarn;[4] in Norwegen hat man seine Jugendgeschichte hinzugedichtet und ihn zum Sohne Stórverks und zum Riesen gemacht. Zugleich erscheint er hier als Freund Óðins, als Feind Þórs. In Norwegen, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach in Telemarken, ist auch das Gedicht von der berühmten Bravallaschlacht entstanden, in der Haraldr hilditǫnn von Dänemark im Kampfe mit Sigurð hring von Schweden Sieg und Leben

[1] Uhland, *Schriften* VI. 242—276. — Grundtvig, *Udsigt* 67—77. — Müllenhoff DAK. V. 301—356. — SnE. III. 287—301. — A. Olrik, *Sakses Oldhistorie* II. 76—80; 222—8; (Norsk) Hist. Tidsskr. 3. R. III. 178—190.

[2] Hrsg. nach dem cod. Upsal. in Möbius' *Catalogus* S. 169—176; literaler Abdruck der Handschriften und kritische Ausgabe in SnE. III. 251—86.

[3] *Jngjaldskvadet* gengivet af A. Olrik, Dansk Tidskr. 1898, 164—77.

[4] Vgl. A. Olrik, *Nogle Personnavne i Starkaddigtningen*. Festskrift til V. Thomsen S. 116—130.

verlor. Das Gedicht zählt die einzelnen Teilnehmer am Kampfe auf, lässt die Norweger die Entscheidung der Schlacht herbeiführen und spiegelt nicht die historische Bravallaschlacht, sondern die Kämpfe wieder, wie sie sich in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhs. zwischen Norwegen und Dänemark abgespielt haben. Daher ist das Gedicht mit gutem Rechte von A. Olrik einem Dichter unter König Harald harðráði (1047—66) zugeschrieben worden, der ein älteres Lied über die Schlacht bei Svolder (1000) zum Vorbild nahm und die alte Starkaðdichtung, namentlich die Gedichte über des Helden Jugendthaten, verwertete.[1] Bald nach diesem Gedichte ist auch in derselben Gegend, in Telemarken, das Lied von Starkaðs Tode entstanden (Saxo I. 397—405).

§ 116. DIE SOGEN. RAGNARSDICHTUNG. Wie die Starkaðdichtung gehört auch die überlieferte Ragnarsdichtung einer viel späteren Zeit an, als sie nach der Überlieferung anzusetzen wäre. Die isländische Ragnarssaga (Fas. III. 237 ff.) schreibt dem halb mythischen Könige Ragnar Loðbrók und seinen Angehörigen eine stattliche Anzahl Strophen zu.[2] Alle diese Strophen sind sicher erst später entstanden und zwar mit der Saga selbst, scheinen aber teilweise auf ein verlorenes Gedicht zurückzugehen. Wenigstens stimmen sie in verschiedenen Einzelheiten wörtlich mit den *Krákumál* oder der *Loðbrókarkviða* überein, dem Sterbeliede Ragnars, in dem der König seine Heldenthaten besungen haben soll, um die Schlangen einzuschläfern, nachdem er wie einst Gunnarr in den Schlangenturm geworfen worden war.[3] Dies Gedicht ist in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhs. entstanden und zwar wahrscheinlich in Norwegen. Dass die Orkneyen seine Heimat sind, wie Bugge annimmt, ist nur Vermutung, die sich auf die Behauptung gründet, der Verfasser habe Bragis Gedichte benutzt und diese seien im 10. Jahrh. auf den Inseln des Westmeeres verfasst worden.

§ 117. Bragi inn gamli Boddason.[4] Erst mit Bragi betreten wir den historischen Boden. Auch die Fragmente, die diesem Dichter zugeschrieben werden, sind von Bugge für poetische Erzeugnisse des 10. Jahrhs. erklärt worden, die auf den Inseln des Westmeeres entstanden seien und die nur die Überlieferung fälschlich Bragi zugeschrieben habe. Bugge hat seine Behauptungen auf unbewiesenen und unbeweisbaren Behauptungen aufgebaut, und deshalb muss ich mit Gering, F. Jónsson u. a. an der Überlieferung festhalten. Denn die Forderung, den Beweis der Echtheit zu liefern, die Detter stellt, ist ein sonderbares Verlangen, da der Beweis der Unechtheit der Ragnarsdrápa noch gar nicht geliefert ist und innere Gründe durchaus gegen diese sprechen. Die wenigen Nachrichten, die wir über Bragis Leben haben, fügen sich in den Rahmen der Geschichte. Im südwestlichen Norwegen war seine Heimat. An den Höfen der verschiedensten Kleinkönige finden wir ihn. Er lebte und dichtete in der ersten Hälfte des 9. Jahrhs. Sein Urenkel (Isl. S. I. 66), der norwegische

[1] Das Bravallakvæði ist mehrfach zusammengestellt, zuletzt von G. Storm, *Kritiske Bidrag til Vikingetidens Historie* S. 201—6 und besonders kritisch von A. Olrik, Ark. f. n. Fil. X. 223—87.

[2] Dem König Ragnar selbst 9½, seiner Gattin Áslaug 10½, seinen fünf Söhnen 14.

[3] Ausg. der Ragnarsdichtung: *Krákumal*, hrsg. von Rafn. Kph. 1826; Fas. I. 300—310. CN. 62—66; Cpb. II. 339—352. — G. Storm, *Krit. Bidr.* S. 196—200; A. Olrik, *Sakses Oldhist.* II. 99—102; S. Bugge, *Bidr. til den ældste Skaldedigtn. Historie* 60—62.

[4] Ausg.: Cpb. II. 2—9; Gering, *Kvæþa-Brot Braga ens gamla.* Halle 1886; CN. 2 f. Gíslason, *Udv.* 3. (45); F. Jónsson, *Krit. Stud.* 7 ff. — Gisle Brynjulfsson. *Brage den Gamles Kvad om Ragnar Lodbrogs Skjold.* Ann. 1860, 1—13. — SnE. III. 307—14; S. Bugge, *Bidr. til Skalded. Hist.* 1—107; F. Jónsson, Aarb. 1895, 271—334; *Litt. Hist.* I. 417—25; Detter, Ark. f. n. Fil. XIII. 363—69.

Herse Arinbjǫrn, der um das Jahr 915 mit dem jungen Egil den Freundschaftsbund fürs Leben schloss (Egilss. SB. 121), weiss von ihm zu erzählen, dass er durch eine Drápa, die er in einer Nacht gedichtet, sein Leben aus der Gewalt des Schwedenkönigs Bjǫrn gerettet habe (Egilss. SB. 199—200). Das ist derselbe Bjǫrn, bei dem nach dem Skaldatal (Bjǫrn at haugi) Bragi weilte, bei dem wir auch Ansgar 830 antreffen (Jørgensen, Den nord. Kirkes Grundlæggelse S. 103 ff.). Auch am Hofe des Wikingerkönigs Hjǫr von Hǫrðaland hielt sich Bragi auf und wurde durch Zufall in das Geheimnis vom Kindertausch, den die Königin vorgenommen, eingeweiht (Sturl. I. 2; Isl. S. I. 120 f.). Geirmundr heljarskinn, Hjǫrs Sohn, der nach der Schlacht im Hafrsfjǫrð (872) Norwegen verlässt, war damals drei Jahr (Isl. S. I. 121 f.). Etwas mehr Schwierigkeiten macht die historische Gestalt Ragnars, dem zu Ehren das einzige von Bragi erhaltene Gedicht verfasst worden ist. Alle Versuche, in diesem Könige eine bestimmte historische Person nachzuweisen, sind bisher gescheitert.[1] Allein wir kennen nur einen verschwindenden Teil der Namen jener Wikingerführer und Kleinfürsten, die im 8. und 9. Jahrh. in ganz Skandinavien eine so wichtige Rolle spielten und sich *konungar* nannten, wir wissen, dass unter ihnen der Name Ragnarr wiederholt auftaucht, wir kennen auch keinen Eystein beli, an dessen Hof Bragi gedichtet haben soll (Skaldat.). Daher müssen wir uns mit der Thatsache begnügen, dass Bragi von einem solchen Könige einen trefflichen Schild erhalten hat, dessen Bilder er in der Ragnarsdrápa besungen, dessen Spender er in demselben Liede verherrlicht hat. Näheres lässt sich über ihn nicht sagen. Mit dem halbsagenhaften Könige Ragnar loðbrók, dem Sohne des Schwedenkönigs Sigurð hring, hat ihn erst die isländische Überlieferung des 13. Jahrhs. zusammengebracht.

Die *Ragnarsdrápa*, deren Strophen zerstreut sich in der SnE. finden (vgl. III. S. 308 f.), ist in kunstvollem Dróttkvætt gedichtet, der Stef trennt die einzelnen balkar des Gedichts und damit die einzelnen Bilder von einander und wiederholt das Lob des Spenders. Die Bilder, die sich auf dem Schilde befanden, sind der Götter- und Heldensage entnommen, wie wir sie aus der eddischen Dichtung kennen, und dadurch erhält das Gedicht auch grosse mythologische und saggeschichtliche Bedeutung. Es berührt die Sagen von Ermanrichs Tode, vom Hjadningenkampfe, die Mythen von Þórs Fange der Miðgarðsschlange und von Gefjons Vermehrung des dänischen Reiches durch die Insel Seeland.

Bragi ist der erste Skalde, von dem wir eine Drápa besitzen, der erste, der an verschiedenen Fürstenhöfen aufgetreten ist, der erste Gefolgschaftsskalde (*hirðskald*). Nach ihm werden im Skaldatal zehn andere Dichter erwähnt, die ebenfalls am Hofe Eysteins gedichtet haben sollen. Von ihnen wissen wir ebensowenig wie von ihrem Gönner; nur von Erp lútandi, dem Schwiegervater Bragis, wird berichtet, dass er eine Hǫfuðlausn auf König Saur at Haugi gedichtet habe (SnE. III. 271).[2]

§ 118. Haraldr hárfagri und seine Gefolgschaftsskalden. Von der Zeit König Haralds an, des mächtigen Einigers der norwegischen Kleinstaaten zu einem grossen Reiche, fliessen die Nachrichten über die norwegischen Skalden reichlicher. Es scheint, als ob durch den Mittelpunkt, den der König schuf, auch für die Skaldendichtung und ihre mündliche Überlieferung ein Mittelpunkt geschaffen worden sei. König Haraldr war selbst Dichter.

[1] Vgl. Steenstrup, *Normannerne* I. 63—127; S. Bugge, *Bidrag* 77—82; G. Storm, (N) Hist. Tidsskr. 2. R. I. 371—491.

[2] Nach cod. A. auf Bjǫrns Hund Saur.

In dem Haukspátt hábrókar (Ftb. I. 582. Fms. X. 208) ist uns die erste Vísa seiner *Snjófríðardrápa* erhalten, die er zu Ehren seiner verstorbenen Gemahlin Snjófríð gedichtet hat. Vor allem aber war er ein Freund und Gönner der Skalden, wie es schon sein Vater Hálfdan der Schwarze gewesen war. Die Egilssaga erzählt von ihm, dass er von allen Gefolgschaftsleuten die Skalden am höchsten geschätzt habe (SB. S. 26; vgl. Saga Skalda Haralds konungs Fms. III. 65 ff.). Obenan sass Auðunn illskælda «der Skaldenschänder», der schon Hálfdan dem Schwarzen gedient hatte. Anfangs schätzte Haraldr diesen Dichter sehr hoch. Als er aber einst ein Loblied gedichtet und das Stef seinem Verwandten Úlf Sebbason, von dem wir nur wissen, dass er die Hauptperson einer Saga gewesen ist (Fms. III. 65) und dass er eine *Haraldsdrápa* gedichtet hat, entlehnt hatte, da fiel er in Ungnade, die in seinem Beinamen und im Spottnamen jener Drápa *(Stolinstefja)* Ausdruck fand. Die von Auðun überlieferten drei Halbstrophen (SnE. II. 96. Fms. III. 68 f.) gewähren keinen Einblick in seine Dichtung.

Eine weitere Strophe, die die Ftb. (I. 568) ihm zuschreibt, gehört dem Þorbjǫrn Hornklofi.[1] Wir wissen über das Leben dieses Dichters nur, dass er schon in der Jugend bei Harald weilte (Fgsk. 3) und dass er die Schlacht im Hafrsfjǫrð (872) wahrscheinlich mitgemacht hat. Die namentlich von Vigfússon verteidigte Annahme, er habe auf den Orkneyen seine Heimat, hat G. Storm widerlegt. Über den Fragmenten von Þorbjǫrns Gedichten hat ein böser Geist geschwebt; die Quellen schreiben sie bald ihm, bald Þjóðólf aus Hvín zu. Was Þorbjǫrn angehört, lässt Sprache und Versmass *(málaháttr)* leicht erkennen. Zwei Gedichte sind in grösseren Fragmenten erhalten: die *Hrafnsmál*, wie Jón Sigurðsson, oder *Haraldskvæði*, wie Wisén das eine nennt (vgl. SnE. III. 410 ff.),[2] und die *Glymdrápa*. Jenes behandelt im ersten Teile die Kriegsthaten Haralds, besonders die Schlacht im Hafrsfjǫrð, im zweiten das Leben und Treiben am Hofe Haralds und zwar in Form eines Wechselgesprächs zwischen Valkyrje und Raben. Fragmente des zweiten Gedichtes, der *Glymdrápa* (vgl. SnE. III. 408 f.), behandeln Haralds Züge und Kriegsthaten, besonders die Schlacht bei Sólskel. Das Gedicht ist in reinem Dróttkvætt um 880 verfasst, als Haraldr auf der Höhe seiner Macht stand.

Der dritte Dichter, der unter den Gefolgschaftsskalden Haralds erscheint, ist Ǫlvir hnúfa, aus angesehenem Geschlechte im Firðagaue, das mit Egils Grossvater verschwägert war (SnE. III. 412 ff.). Mit Egils Oheim Þórólf verbrachte Ǫlvir seine Jugend auf Wikingerfahrten. Auf ihnen verliebte er sich in die Sólveig, die schöne Tochter des Jarl Atli mjóvi, und liess infolgedessen von seinen Heerfahrten ab. Er wurde aber bei seiner Werbung vom Vater zurückgewiesen. Als er darauf seinen Gefühlen in Liebesliedern Luft macht, verfolgen ihn die Brüder der Sólveig; er flüchtet sich zu König Harald und bleibt nun in seinem Gefolge. In dieser Stellung versucht er immer zwischen dem König und den Kveldúlfssöhnen, seinen Verwandten, zu vermitteln (Egilss.). — Ausser einer Lausavísa in der Skaldasaga (Fms. III. 69) haben wir von Ǫlvir nur noch zwei Zeilen eines Gedichtes, das u. a. Þórs Fang der Miðgarðsschlange behandelt hat (SnE. I. 254).

[1] Cpb. I. 254—9, II. 27—30; CN. 11—15; Sueti, *Über die auf den König Haraldr hárfagri bez. Gedichtfragmente.* Lpz. 1884; G. Storm, *Slaget i Havrsfiord.* N. Hist. Tidsskr. 2. R. II. 313—31.

[2] Die Annahme Jón Sigurðssons, die auch Sueti vertritt, dass Þorbjǫrn ein besonderes Gedicht auf die Schlacht im Hafrfjǫrð verfasst habe, ist nicht haltbar. Die diesem Gedichte zugeschriebenen Strophen sind ein Teil der Hrafnsmál.

§ 119. Alle diese Dichter übertrifft an Gelehrsamkeit und Dichterruhm Þjóðólfr inn hvinverski, aus Hvin im Gaue Agdir im südwestlichen Norwegen (SnE. III. 396 ff.). Er lebte um 900 und stand bei König Harald in hohem Ansehen, so dass ihm dieser die Erziehung seines Sohnes Guðrøð anvertraute. Þjóðólfr ist ohne Zweifel neben Bragi der bedeutendste norwegische Skalde, der sich in seinen Gedichten bald des Kviðuhátts, bald der Dróttkvætts bediente. Drei Jahrhunderte später kannte man noch Gedichte, die er gesungen; Snorri hat sie uns erhalten. Die Loblieder auf den Jarl Hákon Grjótgarðsson und einen dänischen Jarl Svein, deren das Skaldatal gedenkt, sind freilich verloren gegangen, dagegen besitzen wir Überreste zweier anderen Gedichte, des *Ynglingatal* und der *Haustlǫng*.

Ynglingatal[1] ist ein genealogisches Gedicht von Yngvi-Freyr bis auf König Rǫgnvald von Vestfold, das Snorri zum ersten Teile seiner Heimskringla, zur Ynglingasaga, den Stoff gegeben hat. Das Gedicht überliefert in 54 Strophen den Namen, die Todesart und Bestattung von 29 Ahnen Rǫgnvalds, die ihr Geschlecht auf den schwedischen Stammheros Yngvi zurückführten. Dänische und schwedische Volksüberlieferung ist die Hauptquelle des Dichters gewesen. Nach der Heimskringla (S. 1 [12]; 42 [1]) dichtete es Þjóðólfr zu Ehren König Rǫgnvalds, und wir haben keinen triftigen Grund, es mit Vigfússon und Storm als Loblied auf König Harald aufzufassen. Wie ich hierin an der Überlieferung festhalten muss, so bin ich auch von der Hypothese Bugges nicht überzeugt, wonach das Gedicht in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhs. und von einem jüngeren Þjóðólf aus Hvin verfasst sein soll; nach Storms Nachweis müssen wir das südliche Norwegen als Heimat und das 9. Jahrh. als Entstehungszeit des Gedichtes annehmen.

Ausser dem Yt. besitzen wir von Þjóðólf über 20 Strophen eines Gedichtes mythologischen Inhalts, der *Haustlǫng*, die uns in der ausführlichen Redaktion der SnE. (I. 278 ff.; 306 ff.; II. 128) überliefert sind.[2] Sie sind in tadellosem Dróttkvætt verfasst und zeigen eine bilderreiche, altertümliche Sprache. Das Gedicht ist Bragis Ragnarsdrápa nachgebildet. Þjóðólfr besingt die Bilder des Schildes, den ihm Þorleifr inn spaki geschenkt hat. Auf ihm sind das Abenteuer der drei Asen Óðin, Loki und Hœnir mit dem Riesen Þjazi, der Raub der Iðun, Þórs Kampf mit Hrungnir und vielleicht Þórs Fang der Miðgarðsschlange dargestellt gewesen. Das Gedicht ist eine unserer wichtigsten mythologischen Quellen, die Bugge ebenfalls einer späteren Zeit zuzuschreiben versucht hat.

§ 120. Als den letzten von Harald hárfagris Skalden nennt der Skaldatal Goþþorm sindri,[3] der sowohl auf Harald als auch auf dessen Sohn Hálfdan eine Drápa gedichtet hatte (SnE. III. 416 ff.). Goþþormr hatte seinen Fürsten gegenüber jedes Geschenk zurückgewiesen und erbat sich nur als Lohn für sein Gedicht die Versöhnung zwischen Vater und Sohn, die

---

[1] Cpb. I. 242—51; CN. 3—9. C. Säve, *Snorres Ynglingasaga.* Upps. 1854; S. Bugge, *Bidr. til den ældste Skaldedigt. Hist:* 108—157; F. Jónsson, Aarb. 1895, 271 ff.; G. Storm, Ark. f. n. Fil. XV. 107 ff.; N. Hist. Tidsskr. III. 58 ff.; Wadstein, Ark. f. n. Fil. XI. 64 ff. (*Till tolkningen av Yt; Om Yt's. avfattningstid ock förhållende till Háteygiatal*); XIII. 31 ff.; Schück, Ark. XII. 233 ff.; Noreen, *Mytiska beståndsdelar i Yt.* Uppsalastudier 194 ff.; Kock, Sv. Hist. Tidskr. 1895, 157 ff. (*Om Ynglingar såsom namn på en svensk Konungaätt*); Lind, Sv. Hist. Tidskr. 1896, 237 ff. Gislason, Aarb. 1881, 185 ff.

[2] Cpb. II. 9—16; CN. 9—11; Sveinbjörn Egilsson, *Tvö brot af Hsl.* Reykjav. 1851; F. Jónsson, *Krit. Stud.* 29 ff.; Gering, Ark. VII, 63 ff.; S. Bugge, Ark. V. 1 ff.; B. Gröndal, Ann. f. nord. Oldk. 1860, 293 ff.

[3] Cpb. II. 30; Gislason, *Udvalgt* 7; 63 ff.; F. Jónsson, *Krit. Studier* 80 ff.

mit einander in Streit lagen. Was er erbeten, erlangte er (Heimskr. 77). Später finden wir ihn bei Hákon dem Guten, zu dessen Preise er die *Hákonardrápa* dichtete, von der in der Hákonarsaga góða Fragmente erhalten sind (Heimskr. 87 ff.; Fms. I. 27 ff.; Ftb. I. 52 ff.). Das Gedicht, das Hákons Kriegszüge geschildert hat, ist nach der Schlacht bei Rastarkálf (955) verfasst, in der Hákon den Eirikssöhnen die grosse Niederlage beibrachte.

Gegenüber diesen Dichtern treten die andern, zu denen sich auch Dichterinnen gesellen wie die Jórunn skáldmær (Heimskr. 77; Cpb. II. 322) oder die Königin Gunnhildr (Fgsk. 15), ganz in den Hintergrund. Kaum dass wir ihre Namen erfahren; nur hier und da stösst man auf eine Vísa, die ihnen zugeschrieben wird. Das geistige Interesse Norwegens beginnt bereits sich nach den Kolonien des Westmeers zu verschieben. Mit der Kolonisation kommt auch die Dichtung in jene Gegend. So lebte und dichtete auf den Orkneyen in der 2. Hälfte des 9. Jahrhs. der älteste hier stammhafte Jarl Einarr,[1] der uneheliche Sohn des Jarl Rǫgnvald von Mœrir. Einarr hatte sich um die neue Heimat verdient gemacht; er hatte hier nicht nur den Torf als Brennmaterial für das fehlende Holz eingeführt und daher den Namen *Torfeinarr* erhalten (Heimskr. 69), sondern zahlte auch aus seiner Tasche die 60 Mark Gold, die Haraldr den Bewohnern der Orkneyen für die Ermordung des Hálfdan hálegg auferlegt hatte (Heimskr. 71). Von dieser Sühne und den vorangegangenen Kämpfen mit dem Königssohn Hálfdan hat Einarr in einer von dem regelmässigen Dróttkvætt etwas abweichenden Weise gesungen, die Snorri nach ihm *Torfeinarsháttr* nannte (SnE. I. 668); in ihr sind die ungeraden Verse reimlos, die geraden haben nur Halbreime *(skothending)*.

§ 121. Von einem Norweger, der im Gefolge des Königs Eiríк fern von der Heimat geweilt hatte, ist ferner ein Gedicht verfasst über die Aufnahme Eiríks in Valhǫll: die *Eiríksmál*.[2] Die Königin Gunnhildr liess es nach dem Tode ihres Gemahls (950) dichten, und da diese nach Eiríks Tode nach Dänemark flüchtete (Fgsk. 18; der Bericht Heimskr. S. 86, dass sie sich nach den Orkneyen begeben habe, beruht auf Irrtum; vgl. Munch, Det norske Folks Hist. I. 1, 731 f.), so ist es wohl hier entstanden. Das Gedicht, von der die Fagrskinna (S. 16 f.) ein Fragment erhalten hat, schildert in freiem Versmasse den Empfang Eiríks in Valhǫll durch Sigmund und Sinfjǫtli, die sich in Óðins Gefolge befinden wie der Skaldenheros Bragi. Das Gedicht fand schon unter den Zeitgenossen solchen Anklang, dass es einer der trefflichsten Skalden nicht verschmähte, es bei ähnlicher Gelegenheit in Anlage und Form zum Vorbild zu nehmen: Eyvindr skaldaspillir. Eyvindr stammt aus altem, angesehenem norwegischen Geschlechte; mütterlicherseits war er ein Urenkel Harald hárfagris. Er hielt sich am Hofe Hákons des Guten auf und nahm an der Schlacht bei Storð teil, in der Hákon fiel (961; vgl. Hskr. 104 ff.). Nur gezwungen schloss er sich darauf Harald gráfeld an, dem Sohne Eiríks, und unterliess es auch in seiner neuen Stellung nicht, den Anhängern Haralds gegenüber seinen alten Herrn Hákon zu preisen und sich der Niederlagen der Eirikssöhne zu freuen (Hskr. 110 ff.). Nur unter der Bedingung, dass er Haralds Skalde werde, verzeiht ihm der König solches Benehmen. Als er dann aber die Eirikssöhne der Habsucht beschuldigt, muss er seine Worte durch einen kostbaren Ring sühnen,

[1] Heimskr. 68 ff.; Fgsk. 143; Ftb. I. 222 ff.; Cpb. I. 371 ff.; Gíslason, Udv. 6; 60 ff.
[2] Fgsk. 16 f.; Cpb. I. 259—61; CN. 15—16.

und meidet von dieser Zeit an Haralds Hof (vgl. SnE. III. 449 ff.). Eyvindr hat den Beinamen *skaldaspillir* 'Dichterverderber' oder 'Tönedieb', weil er in mehreren seiner Gedichte bereits vorhandene Loblieder nachahmte. Unter seinen Gegnern, zu denen u. a. auch der isländische Skalde Glúmr Geirason gehörte, mag er entstanden sein. In der Heimskringla hauptsächlich sind uns Eyvinds Gedichte erhalten. An der Spitze stehen die *Hákonarmál*,[1] das Gedicht auf Hákon des Guten Tod in der Schlacht bei Fitjar (Hskr. 108—9): Valkyrjen, von Óðin gesandt, begrüssen den König auf der Walstatt und führen ihn nach Valhǫll, wo Hermóðr und Bragi ihn empfangen und zum Göttertrunk begleiten. In der Schlussstrophe, die sich an eine Vísa der Hávamál (75/76) anlehnt, zeigt sich der Dichter als Verteidiger des alten Glaubens, in dem Hákon gestorben, gegenüber der neuen Lehre vom Christengotte, mit der nach seiner Meinung die Knechtschaft nach Norwegen gekommen ist. Die Form des Gedichtes ist wie in Eiríksmál eine Mischung von Málaháttr und Ljóðaháttr, die Sprache ist edel und leicht verständlich.

Ein zweites Gedicht Eyvinds ist das *Háleygjatal*,[2] in dem der Dichter nach dem Vorbilde von Þjóðólfs Ynglingatal die Ahnen des Jarl Hákon († 995) besungen hat, die sich rühmten, von Óðin abzustammen (Hskr. 1. SnE. III. 280). Die Konungasǫgur und SnE. haben Bruchstücke dieses Gedichtes erhalten. Wie Yt. ist es in Kviðuháttr verfasst. Ausserdem besitzen wir von Eyvind eine stattliche Anzahl *Lausavísur* und Überreste verlorener Gedichte in Dróttkvætt (Cpb. II. 33—37). Nichts erhalten ist von seiner *Íslendingadrápa*, einem Loblied auf alle Isländer, die ihm 50 Mark Silber einbrachte (Hskr. 127).

Mit Eyvind flackerte die norwegische Skaldendichtung zum letztenmal auf; sie hatte damals bereits auf Island eine neue Heimstätte gefunden. Die schmerzlichen Schlussworte der Hákonarmál:

síz Hákon fór   með heiðin goð
mǫrg es þjóð of þjáð

sind ein Klageton, der auch der Dichtung gilt. Denn mit der individuellen Freiheit schwindet die Lust zum freien Liede. Wohl lieben und pflegen die Könige die Dichtkunst nach wie vor — Óláfr Tryggvason, Óláfr helgi, Magnús inn góði, Haraldr harðráði waren selbst Dichter —, wohl taucht hier und da noch die Lausavísa eines Norwegers auf,[3] aber Isländer sind es, die zum Preise jener singen und daher als gern gesehene Gäste an des Königs Hofe weilen. Es ist zu bedauern, dass wir Eyvinds Íslendingadrápa nicht mehr besitzen, denn sicher hat in ihr von der Isländer Freiheit und Dichtung gestanden.

C. Die isländischen Skalden der älteren Zeit.

§ 122. Fast zu derselben Zeit, wo Torf-Einarr die Skaldendichtung auf die Orkneyen verpflanzte, sollte die unter Harald in Norwegen zur Blüte gelangte höfische Kunst auch nach Island kommen. Die Auswanderung Kveldúlfs und seines Sohnes Skallagrím (878) besiegelt diese Thatsache. Mit diesen beiden Männern hatte eines der sangeskundigsten Geschlechter das heimische Festland verlassen, und bald erblühte unter ihm die Dichtung auf dem fernen Island, wie sie in Norwegen nicht

[1] Fragm. von Eyvinds Gedichten in: Heimskr. 10 ff.; Fgsk. 7 ff.; Fms. I. 41 ff.; Ftb. I. 59 ff.; SnE. I. 232 ff.; II. 108 ff.; Cpb. I. 262—66; CN. 16—18.
[2] Cpb. I. 251—54; CN. 19—20.
[3] Die meisten dieser Strophen finden sich in Gíslasons Udvalg af oldnord. Skjaldekvad.

geblüht hatte. Nördlich vom Borgarfjǫrð, wohin ihn der Sarg seines auf dem Meere gestorbenen Vaters gewiesen hatte, nahm Skallagrímr das Land in Besitz, das nach dem Moorboden *Mýrar* d. i. die Moore heisst. Hier breitete sich sein Geschlecht aus, eines der angesehensten der Insel, sicher das dichterisch begabteste und produktivste. Das waren die *Mýramenn*. Von ihrem Stammsitze Borg aus nahm die skaldische Kunst ihren Siegeslauf über die Insel und erhielt sich hier unter den freien Isländern ungleich länger als im Heimatslande. Ganz besonders im südwestlichen Teile der Insel, um den Borgarfjǫrð und südlich davon, fand sie ihre Heimstätte, und schon bald nach dem Tode des Ahnherrn stellte sein Sohn Egill alle norwegischen Skalden in den Schatten. Skaldenkunst war nicht selten das Erbteil der Väter. So war es auch in Skallagríms Geschlechte der Fall. Schon die Vorfahren hatten in Norwegen als Dichter Ruhm genossen. Skallagríms Urgrossvater Úlfr inn óargi, der Herse von Naumadal, hatte einst kurz vor seinem Tode seine eigenen Grossthaten besungen (Skt. SnE. III. 285); sein Vater Kveldúlfr beklagte in einer Vísa den Tod seines Lieblingssohnes Þórólf (Egils. SB. III. 73); von Skallagrím selbst überliefert die Egilssaga mehrere Gelegenheitsstrophen (SB. III. 83. 94. 113), deren Echtheit jedoch nicht feststeht. Die ganze Grösse und Begabung des Geschlechts kam aber erst zum Ausdruck in seinem Sohn Egill, dem Helden der nach ihm benannten Saga. Egill ist als Mensch und Dichter der Vertreter des ungefälschten altgermanischen Typus. Ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein, infolgedessen Gleichgültigkeit gegen den Staat als Ganzes, ein Leben, das sich ganz der Familie widmet, das mit dem Tode des Lieblingssohnes abgeschlossen zu sein scheint, ein stark entwickeltes Rechtsgefühl, das kein Unrecht thut, aber auch von keiner Seite solches leidet, unverbrüchliche Freundestreue, daneben ein gesunder realer Sinn für die irdischen Güter, das sind die Eigenschaften, die in Egils Person vereint sind. Obgleich er nie in die Geschicke Islands thatkräftig eingegriffen hat, stand er doch bei Mit- und Nachwelt in hohem Ansehen. Noch späte Geschlechter rühmten sich seiner Abkunft, und mancherlei sagenhafte Züge hat die Überlieferung an seine Person geknüpft. Schon seine äussere Gestalt war ungewöhnlich; sie prägte sich jedem ein, der sie einmal zu Gesicht bekommen hatte, wenn sie auch nicht schön war. Noch in der Mitte des 12. Jahrhs. erkannten alte Leute in dem übermenschlich grossen Gerippe mit dem mächtigen, fast unzerschlagbaren Schädel seine irdischen Überreste, die der Priester Skapti Þórarinsson beim Bau der Kirche zu Mosfell fand (SB. III. 293 f.). Bereits als dreijähriger Knabe übertraf er an Grösse und Kraft alle seine Gespielen; beim Gelage wetteiferte er bald mit Männern in der Sangeskunst und erwarb im Rundgesange den Preis; beim Spiele liess er sich von niemand überwinden. Kaum 15 Jahre alt, verlässt er mit seinem Bruder Þórólf Island, um Wikingerabenteuer zu bestehen (915). In Norwegen knüpfte er das innige Freundschaftsverhältnis mit dem Hersensohne Arinbjǫrn, dem er unverbrüchliche Treue in guten und bösen Tagen bewahrt hat; hier pflanzte er aber auch den Keim zu dem unversöhnlichen Hass, den ihm die ränkevolle Gunnhildr, die Gemahlin des späteren Königs Eirík blóðøx, geschworen hatte. Von Norwegen aus wikingerte er bald in Begleitung seines Bruders Þórólf, bald allein in Kurland, Dänemark, in Norwegen selbst. 924 traten die Brüder in den Dienst des Königs Aðalstein von England, der Egil hauptsächlich den Sieg auf der Vínheide verdankte (925), wo Þórólfr fiel. Bei einem späteren Besuch in England, dem ein längeres Verweilen in Borg vorausgegangen war, fiel er dem

König Eirík in die Hände, den sein Missgeschick in Norwegen zum freiwilligen Vasallen des englischen Königs gemacht hatte, jenem Eirík, dem er einst am norwegischen Gestade die Hohnstange errichtet und ewige Verachtung geschworen hatte. Es wäre jetzt um ihn geschehen gewesen, hätte er nicht auf den Rat und durch die Vermittlung seines Freundes Arinbjǫrn durch eine Drápa sein Leben aus den Händen des Königs gelöst. Nach kurzem Besuche bei Aðalstein kehrte er nach Island zurück. Noch wiederholt ist Egill nach dieser Zeit auf Reisen gewesen. Die letzten Jahrzehnte seines Lebens verbrachte er auf Island. Trübe Tage hat er hier durchmachen müssen. Mehrere seiner Kinder, seine Gattin verliert er. Da übergiebt er seine Besitzungen dem Sohne, den er am wenigsten liebt, dem Þorstein, und zieht sich nach Mosfell zu seiner Stieftochter Þordís zurück, wo er, ein Greis von über 80 Jahren, blind und fast taub, aber noch mit dem alten festen Willen und klarem Verstande im Jahre 982 stirbt.

Wie Egils ganzes Wesen, so sind auch seine Dichtungen, in denen sich sein Charakter widerspiegelt, und die schon deshalb ihm nicht abgesprochen werden dürfen. Freilich darf nicht alles, was die Egilssaga ihm zuschreibt, als sein Machwerk angesehen werden; ein grosser Teil der Lausavísur ist sicher erst später, zum Teil mit der Saga selbst entstanden. Gerade seine Natur ist das sicherste Kriterium zur Beurteilung der in der Saga überlieferten Vísur. „Eine unbändige Kraft, eine seltene Innerlichkeit des Gefühls, ein sympathisches Verweilen bei Kämpfen und Heldenthaten — das sind die Haupttöne seiner Dichtung" (F. Jónsson). Er ist gleich leidenschaftlich in seinem Hass, namentlich gegen Gunnhild, wie in seiner Liebe zu Sohn und Freund.

Leider ist es mit der Überlieferung von Egils Gedichten schlecht bestellt; sie sind in den späteren Abschriften der Saga im Texte oder am Schlusse desselben erst im Laufe der Zeit eingeschoben. Ausser den vielen *Lausavísur,*[1] die bei jeder Gelegenheit uns entgegentreten, bei Gelagen (SB. III. v. 9—10), bei Beginn oder dem Verlauf des Kampfes (v. 12; 16 u. öft.), bei Prozessen (v. 25) u. dgl., dichtete Egill sechs grössere Gedichte, von denen jedoch von dreien nur die Eingangsstrophe erhalten ist, nämlich von der *Aðalsteinsdrápa* auf König Aðalstein von England (925; SB. III. 162 f.), von einer *Skjalddrápa* auf einen Schild, den ihm Einarr skálaglammr 970 geschenkt (SB. III. 265 f.), und der *Berudrápa,* einem Gedichte, das ebenfalls auf einen trefflichen Schild ging, den ihm 975 Þorsteinn Þóruson aus Norwegen gesandt hatte (SB. III. 268). Vollständig erhalten ist Egils *Hǫfuðlausn*[2] und zwar teils in den Abschriften der Egils., teils in der SnE. (I. 238 ff., II. 98 ff.). Das Gedicht ist 936 verfasst, als Egill in Nordengland in die Hände des Eirík blóðøx gefallen war und sein Freund Arinbjǫrn unter der Bedingung die Errettung des Dichters bewirkt hatte, dass dieser in einer Nacht ein Lobgedicht auf den König dichte (Egils. SB. III. 197—203). Er behandelt hierin die Thaten des Königs in gerechter, keineswegs kriechender Weise und zwar in Runhent, dem Versmass mit Endreimen. Spiegelt sich in diesem Gedichte der kriegerische Geist der Wikingerzeit wieder, so zeigt ein weiteres Gedicht, die *Arinbjarnardrápa,* seine Freundestreue.[3] Veranlassung zu der Drápa

[1] Zu den Lausavísur vgl. F. Jónsson, *Krit. Studier* 125—72; Falk, PBB. XIII. 359 ff.; Detter, *Die L. der Egilssaga.* Halle 1898; Gíslason, Udv. 4 ff.; 50 ff.

[2] Per Sörensson, *Egils H., öfversatt och förklarad.* Lund 1868; Cpb. I. 267—70; CN. 20—22; Finnur Jónsson, *Egilssaga* 1886—88. 350—6; 406—412; SB. III. 296—302. Björn Ólsen, Tím. XVIII, 87 ff.

[3] Björlin, *Försök till Tolkning och Förklaring af A.* Ups. 1864; Cpb. I. 272—75. Finnur Jónsson Egils. 357—61, 413—19; SB. III. 309—15.

gab die Ehrung, die Arinbjǫrn von Harald gráfeld zuteil wurde, nachdem sich dieser Norwegens bemächtigt hatte (962. SB. III. 260). Der Dichter will treulos genannt sein, wenn er dem Freund nicht alles vergelte, was dieser Gutes an ihm gethan habe, und so rühmt er seine Trefflichkeit und verachtet die Lügen, die andere von ihm schwatzen. — Egils Liebe zu den Seinen offenbart sich endlich in dem *Sonatorrek*,[1] dem Lied über den Verlust der Söhne. Sein Lieblingssohn Bǫðvarr, das ganze Ebenbild des Vaters, ist ertrunken. Egill ist von tiefster Trauer ergriffen; er schliesst sich ein, will weder essen noch trinken, er will sterben. Da gelingt es seiner Tochter Þorgerðr den Vater zu überreden, dem Sohn das Erfikvæði zu dichten. Die Dichtung hat den Schmerz gelindert und Egill nimmt wieder Nahrung zu sich (SB. III. 256—59). Auch dies Gedicht ist nicht vollständig erhalten (25 vv.) Es ist eines der grossartigsten Skaldengedichte, die wir besitzen. Dem Stoffe entspricht die schlichte Sprache, das einfache Versmass (kviðuháttr). Der Dichter klagt, wie schwer ihm diesmal das Lied fällt, wie er sein Geschlecht dahinsinken sieht wie sturmgefällte Baumäste, er gedenkt des Vaters und der Mutter, er möchte gegen das Meer kämpfen, das ihm sein Liebstes entrissen, wenn es ginge, und dann rühmt er den ertrunkenen Sohn, der seine Stütze, seine Kraft gewesen war.

§ 123. Gegenüber Egil treten alle zeitgenössischen Dichter zurück, wenn auch gerade im 10. Jahrh. die Dichtung auf Island ungemein üppig sprosste. Sie war über die ganze Insel verbreitet. Die Landnámabók erwähnt aus jener Zeit Gedichte oder Lausavísur aus fast allen Gegenden. So dichtete Þorvaldr holbarki im Norden ein *Surtsdrápa* (Ísl. S. I. 199), Styrbjǫrn eine *Draumvísa* (ebd. I. 153), Tjǫrvi inn háðsami eine *Níðvísa*, als man das Bild seiner Geliebten Ástríð und deren Gatten abgeschabt hatte (ebd. I. 247 f.)[2] Bei den verschiedensten Gelegenheiten tauchen die Lausavísur auf: bei Kampf und Streit, bei Träumen, beim Spiele, waren Neuigkeiten erfahren oder Ratschläge erteilt worden. Zur Landnámabók gesellen sich die Íslendingasǫgur, die ja fast alle in jener Zeit spielen und ungemein häufig von Dichtern sprechen oder Strophen von ihnen citieren. Wohl sind verschiedene dieser Strophen erst später, manche erst vom Aufzeichner der Saga gedichtet, aber ein Teil ist, wie schon die Sprache lehrt, alt und echt. Die Form dieser Vísur ist verschieden; meist sind sie in Dróttkvætt gedichtet, zuweilen aber auch in Fornyrðislag. Zu jenen unechten Strophen gehören die der Harðarsaga Grímkelssonar, die dem Goden Grímkel u. a. zugeschrieben werden.[3] Anders steht es mit den Vísur, die die Eyrbyggjasaga überliefert hat. Wenn auch hier nicht alle echt sind, so ist es doch zweifellos der grössere Teil. Nach ihr besang Oddr breiðfirðingr in der *Illugadrápa* die Händel Illugi des Schwarzen mit den Kjalleklingern wegen der Mitgift seiner Frau (Eyrb. SB. VI. 46—47), Þórarinn inn svarti von Mávahlið die *Máhlíðingavísur*, die Händel und den Kampf des Dichters mit Þorbjǫrn digri und seinen Leuten (Eyrb. SB. VII. 49 ff.),[4] Þormóðr Trefilsson in den *Hrafnsmál* den Hauptheldèn der Saga, den Goden Snorri, dessen Kämpfe mit seinen Gegnern den Hauptinhalt des Gedichtes ausmachen (Eyrb. SB. VII. 92 ff.). Ausserdem enthält die Saga eine Reihe Lausavísur, namentlich von Bjǫrn Ásbrandsson, den der Gode Snorri wegen des

[1] Cpb. I. 276—80; CN. 23—25; Finnur Jónsson Eg. S. 362—67, 419—432; SB. III. 302—8.
[2] Vgl. Guðmundr Þorláksson, *Udsigt* 38 ff.; Finnur Jónsson, *Litt. Hist.* I. 476 ff.
[3] Ísl. S. II. 1 ff.; vgl. Janus Jónsson, Tím. XIII. 259—75.
[4] Zur Erklärung der 17 Strophen der Máhl. vgl. Janus Jónsson, Ark. XIV. 360 ff.

Liebesverhältnisses zu seiner Schwester Þuríð zwang, Island zu verlassen und den man später als Häuptling der Indianerstämme Nordamerikas angetroffen haben soll (Eyrb. SB. VI. 230 ff.). In der Laxdœla begegnet der Häuptling Þorgils Hǫlluson als Dichter (SB. IV. 198), von dem einst eine besondere Saga bestanden hat (ebd. 203), in der Gíslasaga Súrssonar der Hauptheld der Saga Gísli Súrsson auf Hól, der infolge eingegangener Blutsbrüderschaft mit Véstein zu dessen Rächer und zum Mörder seines Schwagers hatte werden müssen. Die Verbannung, die ihm zur Strafe für diesen Todschlag ward, trieb ihn von Ort zu Ort, bis er endlich um 980 von seinen Verfolgern getötet wurde. Gísli war ein Mann, der vor allem Freude an Träumen und Traumdeutung hatte. Er pflegte diese Träume in poetischer Form zu erzählen, fast durchweg in mehreren Strophen, so dass er der älteste Repräsentant der Draumavísur ist. Auch andere Ereignisse seines Lebens, namentlich während seiner Verbannung, hat er in Dróttkvættstrophen besungen, sodass 35 Strophen unter seinem Namen überliefert sind, die ungemein viel Kenningar aus der Mythologie enthalten und u. a. auch die Bekanntschaft mit der Sage von den Burgundenkönigen voraussetzen (Gíslasaga 35). Ob freilich alle Strophen, die ihm die Saga zuschreibt, von Gísli selbst verfasst sind, ist sehr fraglich; einige scheinen erst mit der Saga entstanden zu sein.[1] Noch mehr als Gísli hat Hávarðr inn halti, die Hauptperson der Hávarðarsaga Ísfirðings, seinen Leiden und seinem Schmerze in Strophen Ausdruck gegeben, jener unglückliche Isländer, der nach dem Verluste seines Sohnes Kränkung auf Kränkung erlitt, bis er, hingerissen von tiefster Entrüstung, seinen Gegner Þorbjǫrn zu Boden schlug und deshalb die Heimat am Ísafjǫrð verlassen musste. Auch die Hávarð zugeschriebenen Strophen sind schwerlich alle von ihm selbst gedichtet, wenn uns auch die späte Überlieferung der Saga keinen klaren Einblick in die Sprache der Vísur gewährt.[2] Auch die dem Grettir Ásmundarson (996—1031), jenem ruhelosen Skalden, der während seines ganzen Lebens vom Unglück verfolgt wurde, zugeschriebenen Strophen, sind zum grossen Teil unecht und erst mit der Saga entstanden, wie auch die andren in der Grettissaga überlieferten Vísur jung sind. Dass Grettir Skalde gewesen ist, unterliegt keinem Zweifel. Ihm zugeschrieben werden muss ein in Kviðuhátt gedichtetes Lied, in dem er sein Leben besungen hat und von dem 7 Strophen später in der Grettissaga als Interpolation Aufnahme gefunden haben (Grettiss. SB. VIII. 97—98; 192—93; über die Vísur der Grettiss. vgl. Janus Jónsson, Ark. XVII. 248 ff. Zur Erklärung: Jón Þorkelsson, Skýringar á vísum í Gs. Reykj. 1871). — In der Heiðarvígasaga tritt als Skalde Eiríkr viðsjá hervor, ein Gefolgschaftsmann Vigabarðis, der an der berühmten Heideschlacht (1015) gegen die Borgfirðinger teilnahm und diesen Kampf besang (die Fragmente dieser Drápa Ísl. S. II. 348 ff.). — In der Kormákssaga ist neben dem Helden Kormák sein Gegner Holmgǫngu-Bersi ein sangeskundiger Recke, dem in der Íslendingadrápa, wie diesem, eine ganze Strophe gewidmet ist (v. 24). 15 Lausavísur knüpft die Kormákssaga an seinen Namen.[3] — Ähnliche Gelegenheitsstrophen haben wir auch von Vígaglúm Eyjólfsson († 1013) in der Vígaglúmssaga, an deren Echtheit ich freilich auch z. T. zweifle. Mehr Vertrauen

[1] Ausg. der Vísur: Gíslason, *Udvalg* S. 13—15, 88—92, 221.

[2] Gísli Brynjúlfsson, *Om H. J. og Forklaring over Viserne.* Hávarðarsaga udg. af G. Thordarson S. 112—191.

[3] Cpb. II. 70—71; Möbius, Kormákssaga S. 121 ff.; Björn Ólsen, Aarb. 1888, 1 ff.; Bugge, ebd. 1889, 1 ff.

verdienen die dem Grímr Droplaugarson in der Droplaugarsonasaga zugeschriebenen 5 Vísur über seine Rache an Helgi Ásbjarnarson (Dropl. S. 31 ff.).

§ 124. Ausser diesen Skalden ist noch eine weitere Zahl in einzelnen Sagas erwähnt, die alle an der Grenzscheide der heidnischen und christlichen Zeit gelebt haben. Auch mehrere Gedichte treffen wir, die sich inhaltlich mit der eddischen Dichtung berühren. So dichtete Þórhallr veiðimaðr in Grönland eine *Þórsdrápa* (Eiríkssaga S. 35), die jedoch nicht erhalten ist, während die Eiríkssaga zwei Lausavísur, die er auf der Suche nach Vínland dichtete, überliefert hat (ebd. S. 36). Dagegen ist ein grosser Teil der *Þórsdrápa* des Eilif Guðrúnarson in der jüngeren Redaktion der Snorra Edda (19 vv. SnE. I. 290—302) aufgezeichnet. Das Gedicht behandelt den Mythus von Þórs Fahrt zu Geirrøðargarð und seinen Kampf mit dem Riesen Geirrøð und dessen Töchtern.[1] Wir wissen über den Dichter nur, dass er in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhs. lebte, auf den Jarl Hákon inn ríki ein Loblied dichtete (Skt. SnE. III. 280) und später zum Christentum überging, was aus zwei Halbstrophen christlichen Inhalts zu schliessen ist (SnE. I. 446, II. 102). — Nach den Bildern in der neuen Halle des Óláf pá, des Haupthelden der Laxdœlasaga, dichtete ungefähr um dieselbe Zeit Úlfr Uggason seine *Húsdrápa* (Laxd. SB. IV. 84). Die Fragmente, die von diesem Gedichte erhalten sind, behandeln Þórs Fang der Miðgarðsschlange, Baldrs Leichenfahrt, Heimdalls Streit mit Loki um das Brísingamen.[2] Derselbe Úlfr nimmt auch am Kampfe des Heidentums gegen das Christentum teil. Þangbrandr, der Apostel Islands, hatte den Skalden Vetrliði getötet, weil er ein Spottgedicht auf die christliche Religion verfasst hatte. Da schickt Þorvaldr veili, der nach dem Háttatal nach einem Schiffbruche auf einsamer Insel die Sage von Sigurð in einer steflosen Drápa behandelt hat (SnE. I. 646), einen Boten mit einer Vísa an Úlf, worin er diesen auffordert, Þangbrand zu töten. Doch Úlfr weist ebenfalls in einer Strophe dies Anliegen zurück (Njála 535 ff.; *Bisk.* s. I. 12 f.; Fms. II. 203). — Für die Übergangszeit vom Heidentum zum Christentum charakteristisch ist vor allem das *Darraðarljóð*, das die Njála ohne den Namen des Verfassers und Überschrift erhalten hat.[3] *Valkyrjaljóð* «Walkyrenlied» wäre die richtigere Bezeichnung. Die Einkleidung führt in die Zeit kurz vor der Schlacht bei Clontarf (1014); es ist eine Vision, die ein gewisser Dǫrruðr — der Name ist nur aus der im Liede vorkommenden Kenning *vef darraðar* entstanden — gehabt haben soll: er sieht, wie 12 Valkyrjen zu einem Frauengemache reiten und hier an einem Webstuhle arbeiten, dessen Gewichte Menschenschädel, dessen Schuss und Kette Menschengedärme sind. Bei ihrer Arbeit singen sie das Lied, in dem sie blutigen Kampf prophezeien. Wie sie fertig sind, reissen sie das Gewebe herab und verschwinden wieder in den Lüften. Das Gedicht gehört jenem Kreise von Sagen an, die sich sowohl in Irland als auch bei den Bewohnern der Inseln des Westmeeres und den Isländern an die Clontarfschlacht geknüpft (vgl. Steenstrup,

[1] Hrsg. und erläutert von Sveinbjörn Egilsson, Reykjav. 1851; Cpb. II. 17—22; CN. 30—32; fortolket af Finnur Jónsson, Danske Vidensk. Selsk. Forh. 1900 S. 369—410.

[2] Laxd. ed. AM. 368—96; Gísli Brynjúlfsson, Nord og Syd 1858. 154 ff.; Edzardi, Germ. XXIII. 426 ff.; Mogk, PBB. VII. 319 ff.; Cpb. II. 22 ff. CN. 29 f.; überliefert SnE. I. 238 ff.

[3] Njála 899—901; Cpb. I. 281—3; Iceland. Sagas (London 1887) I. 335—6; eine deutsche Übersetzung bei Maurer, *Bekehrung des norw. Stammes* I. 555—59.

Normannerne III. 163) und die in der ersten Hälfte des 11. Jahrhs. geblüht haben. In dieser Zeit ist das Valkyrjenlied aller Wahrscheinlichkeit entstanden; ob auf Island oder den Inseln des Westmeeres lässt sich nicht entscheiden. Aus dem Gedichte spricht ein so kriegerischer Geist und solche Parteinahme für König Sigtrygg, dass der Dichter wohl auf seiner Seite an dem Kampfe teilgenommen hat. Verfasst ist das Lied in Fornyrðislag, doch scheint es nicht vollständig erhalten zu sein.

D. Die Blütezeit der Skaldendichtung.

§ 125. Die Gefolgschaftsskalden. Mehr als in der Heimat haben die Isländer an den verschiedenen nordischen Königshöfen gedichtet. Durch eine Drápa, in der die Thaten des Königs verherrlicht wurden, pflegten sie sich bei diesem einzuführen; sie begleiteten dann den Fürsten im Krieg und im Frieden und waren nicht selten seine treusten Ratgeber. Für ihre Dichtung erhielten sie reichen Lohn, ein gutes Schwert oder einen prächtigen Schild oder kostbare Gewänder oder Goldspangen. Und wie bei Königen, so finden wir auch die Isländer im Gefolge der obersten königlichen Beamten, der Jarle. Durch ihre Gedichte, deren Stoff ja nicht selten der unmittelbaren Gegenwart entnommen war, werden diese Skalden eine wichtige historische Quelle und sind als solche namentlich von Snorri in der Heimskringla benutzt worden. Freilich verleugnet ihr Standpunkt nie ihre Parteinahme, die um so mehr hervortritt, wenn sie an den Ereignissen selbst teilgenommen haben. Verschiedene dieser Dichter haben auch in der Heimat eine Rolle gespielt und auf Island gedichtet; daher besitzen wir von einer Anzahl, namentlich der älteren, in den Íslendingasǫgur zusammenhängende Lebensbeschreibungen.

Wegen der Hǫfuðlausn zählt das Skaldatal auch Egil den Fürstendichtern zu. Allein er machte sich nur gezwungen an dies Loblied auf Eirík blóðøx. Der erste Isländer, von dem wir wissen, dass er aus freiem Antriebe im Dienste der Fürsten gedichtet hat, ist Glúmr Geirason. Im nördlichen Island, zu Geirastaðir am Mývatn, ist er geboren, aber später mit Vater und Bruder infolge Zwistigkeiten mit den Bewohnern dieser Gegend ausgewandert und nach dem Króksfjǫrð im nordwestlichen Island gezogen. Allem Anschein nach ist Glúmr wiederholt in Norwegen und auf den Inseln des Westmeers gewesen. Als Jüngling hat er König Eiríks Thaten besungen (Fgsk. 17); später weilt er bei Harald gráfeld, dem bedeutendsten der Eirikssöhne, wo er sich als politischer Gegner des Eyvind skaldaspillir zeigt. In der Schlacht bei Fitjar (960) kämpft er auf Haralds Seite; auf seinen Gönner hat er auch das einzige von ihm erhaltene Gedicht verfertigt, die *Gráfeldardrápa,* worin er Haralds Kämpfe in Schottland, seine kraftvolle Regierung, seine Züge nach Bjarmaland und seinen Fall zu Háls im Limafjorð besungen hat.[1] Das Gedicht muss bald nach dem Tode Haralds (975) entstanden sein (vgl. SnE. III. 442 ff.).

§ 126. Neben Glúm nennt das Skt. als Dichter Harald gráfelds den Kormák Ǫgmundarson, den Helden der nach ihm benannten Saga, die auch die meisten seiner Vísur überliefert hat (vgl. SnE. III. 463 ff.). Kormákr ist vor allem bekannt durch sein Liebesverhältnis zu der schönen Steingerð, mit der er sich auch einst verlobt, die ihm aber Schicksal und heimtückischer Zauber als Gemahlin nicht hat erlangen lassen. In dem

[1] Heimskr. 86 ff.; Fgsk. 27 ff.; Fms. I. 25 ff.; Ftb. I. 51 ff.; SnE. I. 234 ff.; II. 100 ff.; Ísl. S. I 233; Cpb. II, 39. Vgl. Gíslason, *Udv.* S. 8, wo sich auch eine Strophe auf den Tod Hákons des Guten befindet und ein Fragment der Eiríksmál.

Dienste dieser Steingerð, der er auch nach ihrer Verheiratung seine Liebe erhält, ist eine stattliche Anzahl Liebesgedichte *(mansǫngsvísur)* entstanden, in denen er seiner Sehnsucht nach dem Mädchen Ausdruck giebt, ihre Schönheit verherrlicht und seine Nebenbuhler in spöttischer Weise angreift.[1] Kormákr, in dem, wie schon der Name lehrt, irisches Blut floss, ist um 937 geboren. Nach dem Zweikampf mit Holmgǫngu-Bersi und Þorvald wegen der Steingerð verliess er Island und ging nach Norwegen, wo er um 960 am Hofe des jarl Sigurð zu Hlaðir weilt, auf den er die fragmentarisch erhaltene *Sigurðardrápa* gedichtet hat, die besonders reich an mythischen Bildern ist.[2] Bald darauf begab sich Kormákr in den Dienst des Königs Harald gráfeld, den er auf seinem Zug nach Bjarmaland begleitete. Das Lobgedicht auf diesen ist nicht erhalten. Wenige Jahre später segelte er mit seinem Bruder nach England und Schottland, wo er um 967 gestorben ist.

§ 127. Einen besonderen Ruf unter den Gefolgschaftsskalden genoss Einarr Helgason skálaglammr. Auch er stammte mütterlicherseits aus angesehenem keltischen Geschlechte. Am Breiðafjǫrð im Westen Islands war seine Heimat. Er war ein jüngerer Zeitgenosse Egils und mit diesem durch das Band der Dichtkunst innig verbunden, nachdem beide einst auf dem Allding (965) ihre Gedanken über die Skaldskap ausgetauscht hatten (Egilss. SB. c. 78, 44 f.). Einige Jahre darnach verlässt Einarr Island und wird Gefolgschaftsmann des Jarl Hákon Sigurðarson, den er in seinen Kämpfen gegen die Eirikssöhne begleitet. Schon während dieses Aufenthaltes dichtete er auf Hákon eine Drápa, für die er jenen prächtigen Schild erhielt, den er dann dem Egil verehrte; von ihr ist nur eine Strophe erhalten (Fgsk. 37[21 ff.]). Später kehrt er zu Hákon zurück, nachdem er längere Zeit auf Island verweilt hat, und nimmt auf seiner Seite an der Jomsvikingerschlacht in der Hjörungenbucht teil (986; Fms. XI. 127—29). Während dieses Aufenthaltes hat er die *Vellekla* gedichtet, in der er Hákons Kriegsthaten in Norwegen und Dänemark und seines Gönners Machtfülle verherrlicht.[3] Als Lohn erhielt der Dichter zwei prächtige Wagschalen mit Gewichten, die einen zukunftkündenden Klang gaben, sobald die Gewichte auf sie gesetzt wurden. Von diesen Schalen erhielt Einarr den Beinamen *skálaglamm* 'Schalengetön'. Während dies Gedicht vor der Jomsvikingerschlacht entstanden ist, hat er ein weiteres unter dem unmittelbaren Eindrucke kurz nach der Schlacht über diesen Kampf gedichtet, das meist als Teil der Vellekla aufgefasst wird. Dass er die Vellekla durch einen Stefjabalk nach der Schlacht erweitert habe, wie Finnur Jónsson annimmt (Litt. Hist. I. 545), ist deshalb unwahrscheinlich, weil sich kein Parallelbeispiel von solcher Überarbeitung nachweisen lässt. Bald nach der Schlacht ist Einarr nach Island in die Heimat zurückgekehrt, wo er kurz nach seiner Ankunft im Breiðafjǫrð ertrank (vgl. SnE. III. 687 ff.).

§ 128. Wie Einarr nahm auch Tindr Hallkelsson an Jarl Hákons Kampfe gegen die Jomsvikinger teil. Er war jünger als jener, stammte aus altberühmtem Geschlechte, war ein Nachkomme Bragis und Bruder

---

[1] *Kormákssaga* hrsg. von Möbius. Halle 1886; einige Vísur SnE. I. 236 ff.; II. 136. Zur Erklärung der Strophen: Björn Ólsen, Aarb. 1888, 1—86; S. Bugge, Aarb. 1889, 1—88; Sommarin, in Fil. Föreningen i Lund 1897, 97—104; Gíslason, *Udv.* 11—13; 80 ff.

[2] Heimskr. 93; SnE. I. 414 ff.; CN. 26; Cpb. II. 33; SnE. III. 466—67; 469.

[3] Heimskr. 115 ff.; Fgsk. 36 ff. Fms. I. 56 ff.; Ftb. I. 86 ff.; XI. 127 ff.; SnE. I. 240 ff.; CN. 26—29; Cpb. II. 44—49; Freudenthal, *Einars Vellekla, öfversatt och förklarad.* Helsingfors 1865; F. Jónsson, Aarb. 1891, 147—82; K. Gíslason, Skrifter I. 105—83.

Illugis des Schwarzen, des Vaters Gunnlaugs. Seine Hauptdichtung ist eine Drápa auf Hákon jarl, in der die Jomsvikingerschlacht im Mittelpunkte steht und die in der jüngeren Fassung der Jómsvíkingasaga erhalten ist.[1] Kühne, aber treffende Bilder und schlechte Überlieferung erschweren das Verständnis dieser Dichtung. Die Kampfeslust, die aus ihr spricht, zeigt Tindr auch durch die That. Nach längerer Ruhe in der Heimat nahm er hier an der grossen Heiðarvíg teil, in der er gefallen oder wenigstens tödlich verwundet worden ist. In einigen Vísur gedenkt er kurz vor dem Tode seinem Bruder Illugi gegenüber des Kampfes (Ísl. sög. II. 371—3; vgl. SnE. III. 163 ff.).

§ 129. Zu den Gefolgschaftsskalden Hákons gehört ferner Þorleifr jarlsskald, über dessen Leben und Verhältnis zum Jarl Hákon in ziemlich fabelhafter Ausschmückung ein Þáttr der grossen Óláfssaga Tryggvasonar berichtet (Ftb. I. 207—15; Ísl. Fs. III. 112—132). Þorleifr war der Sohn des aus der Svarfdœlasaga bekannten Ásgeir rauðfeld, musste infolge eines Todschlags Island verlassen, kehrte aber später hierher zurück, von wo aus er Handelsreisen nach Norwegen und Dänemark unternahm. Als einst dort Hákon sein Schiff verbrannt hatte, flüchtete er zu Svein von Dänemark, erschien aber bald darauf verkleidet in Norwegen vor Hákon und trug hier ein Spottgedicht vor, das ihn wohl berühmt machte, aber auch den unversöhnlichen Hass des Jarls eintrug. Letzterer liess ihn kurze Zeit darauf auf dem Alldinge auf Island durch einen Boten ermorden. Das Spottgedicht auf den Jarl, das ihm den Beinamen *jarlsskald* oder *Hákonarskald* (Skt.) eingebracht hat, ist leider nicht erhalten. Auch von dem Loblied auf Svein tjúguskegg von Dänemark, der *Fertugadrápa,* ist nur von den vierzig Vísur das Stef auf uns gekommen (Ftb. I. 120; Ísl. Fs. III. 119). Was von den Lausavísur, die die Svarfdœlasaga ihm zuschreibt, echt ist, lässt sich schwer entscheiden (vgl. SnE. III. 708 ff.).[2]

§ 130. Nach dem Skaldatal sollen auf Hákon jarl auch Vigfúss Víga-Glúmsson, dessen Leben aus der Glúma (Ísl. Fs. I. 48 ff.) bekannt ist und der auf Hákons Seite an der Jomsvikingerschlacht teilnahm, und Hvannar-Kálfr gedichtet haben; allein von letzterem ist nichts, von ersterem nur eine Vísa erhalten (Fgsk. 51). Waren schon diese Skalden gezwungen, mit dem neuen Glauben ihrer Gönner — denn diese waren meist Christen — zu rechnen, so war dies noch mehr der Fall bei den Dichtern, die sich am Hofe Óláf Tryggvasons aufhielten, des eisernen Verfolgers altheidnischen Glaubens. Hier steht im Mittelpunkte Hallfreðr vandræðaskald Ottarsson, eine der grossartigsten Erscheinungen im Kampfe des alten und des neuen Glaubens. Im Norden Islands, im Vatnsdal, war seine Heimat. Hier ist er zwischen 960 und 70 geboren, hier verliebte er sich in die schöne Kolfinna und bringt ihr die ersten Blüten seiner Dichtkunst. Als diese jedoch einem andern gegeben und Hallfreðr infolgedessen Händel angeknüpft hatte, zwingt ihn sein Vater Óttarr, Island zu verlassen. In Norwegen kommt er zu Jarl Hákon und führt sich bei ihm durch eine Drápa ein. Als er das zweitemal hierher kommt, ist Óláfr Tryggvason König, der mit eiserner Energie dem Christentum zur Herrschaft verhilft. Auch Hallfreðr lässt sich taufen, doch nur unter der Bedingung, dass ihn der König aus der Taufe hebe. Als Óláfr bald darauf ein auf ihn verfasstes Gedicht Hallfreðs nicht anhören

[1] Heimskr. 157 ff.; Fms. I. 173 ff.; XI. 137 ff.; SnE. I. 422; vgl. Cpb. II. 49—50; *Jómsvikingasaga* utg. af C. *af Petersens* 1879. 81—86; F. Jónsson, Aarb. 1886, 309—68.

[2] Fragmente der Gedichte in der *Svarfdœlasaga* hrsg. in den Ísl. Fs. III; Heimskr. 170; Fms. III. 92 ff.; Ftb. I. 209 ff.; SnE. II. 114 ff.

will, sagt der Skalde, dass er dann den neuen Glauben vergessen werde. Da nennt ihn der König *vandræðaskald,* einen Dichter, der in Verlegenheit versetzt, und diesen Beinamen hat er behalten (996—97). Obgleich er nun getauft war, verachtete er doch die alten Götter nicht; er hielt es für eine Schmach, der Gottheiten zu spotten, unter denen die Vorfahren sich frei und glücklich gefühlt hatten. Einige Zeit darnach finden wir den Dichter beim Jarl Sigvald, zu dessen Lob er einen Flokk gedichtet hat. Auch Óláf, den König von Schweden, hat er besucht und besungen. Als er nach längerem Aufenthalte unter Heiden zu Óláf Tryggvason zurückkehrte, reinigte er sich bei ihm durch ein Gedicht, die *Uppreistardrápa.* Bald darauf zieht es ihn nach Island zurück, wo ihn die Nachricht von Óláfs Tod (1000) tief erschüttert. In einer Erfidrápa verherrlicht er seinen Gönner, dem allein er sich im Leben gefügt hat. Später ist er wieder in Norwegen, um Óláfs Tod an Jarl Eirík zu rächen; er lässt jedoch ab, als ihn jener im Traume vor solcher That gewarnt hat. Von dieser Zeit an ist er bald in Norwegen, bald auf Island. Auf einer dieser Fahrten (um 1010) ist er gestorben (vgl. SnE. III. 472 ff.). — Hallfreðr ist neben Egil das trefflichste Bild eines isländischen Skalden. Sein trotziger Sinn, sein unerschrockner Mut, seine Ehrfurcht vor den alten Göttern auch nach dem Glaubenswechsel finden wir in gleichem Masse bei keinem Skalden so ausgeprägt. Seinem Wesen gemäss ist die Sprache seiner Dichtungen: sie ist kräftig, bilderreich, aber fast durchweg klar, nirgends geschraubt. Erhalten sind von diesen Dichtungen, die sich meist in der nach dem Dichter benannten Saga finden, ausser verschiedenen Strophen auf die Kolfinna, Spottversen auf seinen Nebenbuhler Gríss und anderen Gelegenheitsstrophen Fragmente der *Hákonardrápa*, der *Óláfsdrápa* aus dem Jahre 996, in der Óláfs Jugend verherrlicht ist, und der *Erfidrápa Óláfs Tryggvasonar,* aus der des Dichters grosse Verehrung und Anhänglichkeit an König Óláf spricht, den er aus vollster Überzeugung für den trefflichsten Mann erklärt, den die Welt gehabt habe.[1]

§ 131. Anhang: *Jüngere Óláfsdrápur.* In der Bergsbók (cod. Holm. perg. fol. No. 1) findet sich eine weitere Óláfsdrápa Tryggvasonar (27 Vísur), die die Handschrift ebenfalls Hallfreð zuschreibt. In dieser Drápa weht ein durchaus christlicher Geist, sodass sie aller Wahrscheinlichkeit nach von einem Geistlichen verfasst ist. Sie schildert wohl die Thaten Óláfs von seiner Jugend bis zu seinem Fall in der Svoldrschlacht, aber im Mittelpunkte stehen entschieden die Verdienste des Königs um die Einführung des Christentums. Entstanden ist die Drápa, wie schon die Sprache und die Kunst zeigen, nicht vor dem Ausgange des 12. Jahrhs., und es ist wahrscheinlich, dass eine prosaische Óláfssaga ihre Hauptquelle bildet.[2] — Etwas älter ist die in derselben Handschrift überlieferte *Rekstefja* des Hallar-Stein, die der Dichter jener Óláfssdrápa m. E. benutzt hat. Beide Drápur zeigen auffallende Übereinstimmung: auch in der Rekstefja steht die Verherrlichung Óláfs als Verkünder des Christentums im Mittelpunkt, die in die Kriegsthaten seiner Jugend und die seiner letzten grossen Schlacht gleichsam eingerahmt ist. Den Namen Rekstefja hat das Gedicht von

[1] *Hallfreðarsaga* Fms. II, 1—III, 29; Ftb. I. 299—536; Fs. 81—116; Fragmente der Gedichte: Heimskr. 142 ff.; Fgsk. 56 ff.; Fms. I. 101 ff.; II. 56 ff.; III. 3 ff.; X. 349 ff.; Ftb. I. 91 ff.; SnE. I. 236 ff.; II. 152 ff. Die Hákonardr. und die beiden Óláfsdr. CN. 33—37; Cpb. 91—97. Fs. 205—10.

[2] Hrsg. von Sveinbjörn Egilsson als Progr. der Lateinschule von Bessastaðir (Viðeyjar Klaustri 1832); von Gullberg, *Óláfs Drápa Tryggvasonar.* Akad. Afhandling. Lund 1875.

dem gekünstelten Kehrreim, der sich von v. 9—23 findet und zwar so, dass je drei Strophen einen Balk ausmachen und ihre Schlussverse zusammengehören. — Man hat nach dem Vorgange Egilssons (Script. hist. Isl. III. 224 ff.) den Hallar-Stein identifiziert mit Stein Herdísarson, der um die Mitte des 11. Jahrhs. dichtete. Diese Vermischung ist von Konráð Gíslason und Finnur Jónsson (SnE. III. 608 ff.) mit vollem Rechte verworfen worden: die Rekstefja kann nicht vor der 2. Hälfte des 12. Jahrhs. entstanden sein, wie die Sprache und der kirchliche Ton, der durch das Gedicht geht, lehren.[1] Es ist nicht unmöglich, dass die begeisterte Aufnahme, die Einars Geisli fand, Veranlassung zu diesem wie jenem Liede gegeben hat.

Noch jünger sind die Fragmente einer Óláfsdrápa, die ebenfalls Wunderthaten Óláf Tryggvasons behandelt und auf die Ftb. I. Kap. 367 (S. 466) zurückgeht. Ihr Verfasser hat wohl die Rekstefja gekannt und benutzt (hrsg. von Finnur Jónsson in den Småstykker des Saml. S. 114 ff.).

§ 132. Als Hallfreðr 1005 von Norwegen nach Island fuhr, begleitete ihn Gunnlaugr Ormstunga ('Schlangenzunge'), der damals 22jährige Neffe des Tind Hallkelsson und die Hauptperson der nach ihm benannten Saga, der Verlobte der schönen Helga, der Enkelin Egils. Seine beissende Rede hatte ihm den Beinamen eingebracht. Er galt als ein vortrefflicher Skalde, aber war besonders stark in der Níðvísa (*níðskárr* Ísl. S. II. 203). Um seinen Charakter zu läutern, hatte er nach seiner Verlobung mit Helga Island verlassen und verbrachte drei Jahre in Norwegen, England, Irland, auf den Orkneyen, in Schweden. Überall führt er sich bei den Königen und Jarlen durch eine Drápa oder einen Flokk ein. So besingt er den König Aðalráð von England, Sigtrygg von Dublin, den Orkneyenjarl Sigurð, den Jarl Sigurð von Gautland, den König Óláf sœnski zu Upsalir. Von allen diesen Gedichten sind nur ganz wenige Fragmente in der Saga erhalten. Zahlreicher sind die Lausavísur, die er nach der Saga verfasst haben soll, die aber wohl nur zum Teil von ihm herrühren. Sie sind meist erotischen Inhalts und behandeln seine Liebe zu Schön-Helga (vgl. SnE. III. 322 ff.). — Neben Gunnlaug steht sein Nebenbuhler Hrafn skald Qnundarson, mit dem sich jener einst am schwedischen Hofe entzweit und der durch egoistische Ausnutzung der Verhältnisse seine Verlobte heimgeführt hatte. Auch von ihm enthält die Saga einige Lausavísur, während von seinen Gedichten auf Óláf sœnski und den Jarl Eirík nichts erhalten ist. Die Zwistigkeiten, die zwischen den Dichtern spielen, erhalten durch den Zweikampf auf Dinganes in Norwegen, wo beide fallen, ihr Ende (1009).[2]

§ 133. Das tragische Geschick Gunnlaugs gab schon den Zeitgenossen Stoff zur Dichtung und zwar einem Dichter, der seinen Gegner ähnlich um seine Verlobte brachte wie Hrafn den Gunnlaug. Am Hofe des Jarl Eirík, wo Gunnlaugr verweilt, besang es Þórðr Kolbeinsson (974 bis um 1040), der nach der Bjarnarsaga dem Bjǫrn Hítdœlakappi gegenüber eine ähnliche Rolle gespielt hat, wie Hrafn dem Gunnlaug. Auch er brachte den Bjǫrn um seine Braut, nur in viel heimtückischerer Weise, als es Hrafn gethan, denn er erreichte sein Ziel durch die Verbreitung der Lüge, Bjǫrn sei im Auslande gefallen (vgl. SnE. III. 508 ff.). Þórðr galt seinen Zeitgenossen als trefflicher Dichter; er muss als solcher

[1] Hrsg. Script. Hist. Isl. III. 243—76; CN. 46—50; Cpb. II, 295—300; Gíslason, *Efterl. Skrifter* I. 184—290.

[2] *Gunnlaugssaga ormstunga* Ísl. Sög. II. 187—276; Ausg. von Rygh (Christ. 1862), von Mogk (Halle 1886); Cpb. II. 111—114.

ungemein fruchtbar gewesen sein. Von seinen Lobgedichten auf Fürsten sind nur Bruchstücke zweier erhalten, der *Belgskakadrápa*, die er zu Ehren des Jarl Eirík während seines ersten Aufenthaltes (1007) verfasst, und einer zweiten *Eiríksdrápa*, die er kurz nach dem Tode des Jarls (1016) gedichtet hat. Schon aus inneren Gründen ist es geboten, diese beiden Drápur zu scheiden. Von den Gedichten auf Óláf den Heiligen (Skt. No. 59) ist uns ebensowenig erhalten, wie von den *Kolluvísur*, einem Spottgedicht auf Bjǫrn (Bjarnars. 46[20]), und den *Daggeislavísur*, die er auf Bjǫrns Frau Þordís gedichtet hatte (Bjarnars. 49[18]). Dagegen überliefert die Bjarnarsaga eine grosse Anzahl Lausavísur, die besonders an Bjǫrn gerichtet sind und diesen schmähen und verkleinern. Noch schärfer in seinen Níðvísur ist aber Bjǫrn gegen Þórð, der nach den Strophen der Bjarnarsaga als einer der bedeutendsten Vertreter der *Níðvísa* angesehen werden müsste, falls alle die ihm zugeschriebenen Strophen echt sind. Wie in den meisten Íslendingasǫgur lässt sich auch hier die Echtheit schwer entscheiden. Jedenfalls ist Bjǫrn als Dichter von Spott- und Hohnstrophen, wie wir sie namentlich bei den Skalden des ausgehenden 10. Jahrhs. so häufig finden, bekannt gewesen. Diese Níðvísur, die auch aus der Lokasenna und dem ersten Helgiliede bekannt sind, trafen wir bereits bei Egil, mit dem Bjǫrn verwandt war; sie erhalten ihre höchste Blüte im Kampfe zwischen dem alten und neuen Glauben und tauchen auch in den folgenden Jahrhunderten immer wieder auf, wenn politische Wirren oder Familienzwiste die Geister erregen. — Von den zusammenhängenden Gedichten, die Bjǫrn nach der Saga verfasst haben soll, der Drápa auf den Apostel Thomas (S. 42[14]), den *Eykyndilsvísur* auf Þórðs Frau Oddný (S. 49[22]) und dem *Grámagaflím* (S. 46[19]), einem Spottgedicht auf Þórð, ist nichts erhalten.[1]

§ 134. Ungleich mehr besucht von isländischen Salden als der Hof Óláf Tryggvasons war der seines Gegners und des Hauptsiegers in der Schlacht bei Svoldr (1000), des Jarl Eirík zu Hlaðir. Das ritterliche Wesen Eiríks, seine Toleranz gegenüber den Heiden und seine Freigebigkeit sind es gewesen, die die Dichter lockten. Ausser Hallfreð, Gunnlaug, Þórð soll auch Hrafn skald ein Loblied auf ihn gedichtet haben (Skt. cod. Ups. No. 172). Ferner finden wir in seinem Gefolge Skúli Þorsteinsson, den trefflichsten von Egils Enkeln, der seinen künftigen Schwager Gunnlaug beim Jarl einführte und warm vertrat. Er war Eiríks Freund und Ratgeber, kämpfte wacker mit in der Schlacht bei Svoldr, auf die er zu Ehren seines Gönners einen Flokk verfasste (Cpb. II. 102; Heimskr. 211; Fgsk. 63; Fms. II. 311; X. 351; Ftb. I. 482; III. 264; SnE. 330 ff. Vgl. SnE. III. 718 ff.). — In Eiríks Gefolge befanden sich auch Halldórr ókristni, der ebenfalls Eirík in einem Gedicht verherrlichte, das in der Schilderung der Schlacht bei Svoldr seinen Höhepunkt erreicht (Heimskr. 206 ff.; Fgsk. 59 ff.; Fms. II. 294 ff.; III. 12; X. 344 ff.; Ftb. I. 473 ff.; Cpb. II. 100—102. Vgl. SnE. III. 714 f.), und Eyjólfr dáðaskald, der die *Bandadrápa* dichtete. In diesem Gedichte gehören die Schlussverse von je 5 Halbstrophen zusammen; sie bilden einen Balk mit Klofastef. Nach dem Schlusswort des ersten Stefverses (*banda* d. i. deorum SnE. III. 716) hat das Gedicht, das die Heldenthaten Eiríks von seiner Jugend bis zur Svoldrschlacht enthalten zu haben scheint, seinen Namen. Eyjólfr mag von der Schlacht bei Svoldr

[1] Fragmente von Þórðs Gedichten Heimskr. 154 ff.; Fgsk. 48 ff.; Óláfss. h. 53. 24 f.; Fms. I. 164 ff.; II. 324; III. 14 ff.; VI. 62 ff.; XI. 125 ff.; Ftb. I. 242 ff.; SnE. I. 466 ff.; *Sagan af Birni Hitdælakappa* hrsg. von Friðriksson 1847, von *Boer* 1893; Cpb. II. 102—106.

abgesehen haben, weil diese schon mehrfach besungen war (Heimskr. 140 ff.; Fgsk. 54; Fms. II. 288 f.; Ftb. I. 519; SnE. I. 444 ff.; Cpb. II. 51—52. Vgl. SnE. III. 715 ff.).

§ 135. An der Grenzscheide des ersten und zweiten Jahrtausends stand die isländische Dichtung in voller Blüte. Auf dieser Höhe erhält sie sich noch Jahrzehnte, bis sie nach dem Tode Harald harðráðis (1066) allmählich dem Verfalle entgegengeht. Die Form bleibt die alte, die Dróttkvættstrophe mit peinlicher Reinheit der Hendingar führt noch die Herrschaft, aber die Bilder *(kenningar)* werden nach und nach gekünstelter, gesuchter, die Stellung ihrer einzelnen Glieder unnatürlicher und dadurch die Dichtung schwerer verständlich. Nach wie vor erfreut sie sich der Gunst der Könige. Zwei Fürsten sind es in der ersten Hälfte des 11. Jahrhs., die eine stattliche Anzahl Gefolgschaftsskalden um sich haben: der zelotische Óláfr der Heilige von Norwegen (1015—30) und der mächtige Knútr von Dänemark (1018—35). An Bedeutung, Talent und Vielseitigkeit übertrifft alle Dichter dieses Zeitraums Sighvatr Þórðarson. Schon sein Vater Þórðr, der ob seiner Freundschaft mit dem jarl Sigvaldi Sigvaldaskald hiess, war als Dichter bekannt. Dieser hatte Óláf vor seiner Thronbesteigung auf seinen Kriegsfahrten im Westen begleitet und seinen Sohn Sighvat, als er seine erste Reise von Island nach Drontheim gemacht hatte und hier mit seinem Vater zusammengekommen war, noch vor der Schlacht bei Nesjar bei dem Könige eingeführt (Heimskr. 248). Sofort hat Sighvatr ein Lobgedicht auf den Fürsten zur Hand. Dieser wollte anfangs nichts von dem Gedichte wissen, doch als er es angehört, lässt er dem kaum 18 Jahre alten Dichter einen Goldring reichen, nimmt ihn in sein Gefolge auf und hat ihn von dieser Zeit an immer als Ratgeber und Sänger zur Seite, sodass von nun an beider Leben aufs engste verknüpft ist. Mit einer Reihe wichtiger Unternehmungen betraut ihn Óláfr: durch seine Vermittlung heiratet der König Ástríð, die Tochter des Schwedenkönigs Óláf; er wagt es, den Sohn des Königs aus der Taufe zu heben und ihm den Namen Magnús zu geben; in des Königs Auftrag unternimmt er die Bussfahrt nach Rom (1029 oder 30). Selbst dass er bei König Knút von Dänemark, Óláfs Gegner, geweilt und ihn besungen hat, erschüttert sein Ansehen nicht, und noch kurz vor der letzten Schlacht (bei Stiklastaðir) verteidigt ihn Óláfr gegen die andern Skalden, die, von Neid erfüllt, den abwesenden Sighvat aus seiner Stellung zu verdrängen suchen (Heimskr. 475). Kein Wunder, dass ihm der König eines der höchsten Ehrenämter, das des Marschalls *(stallari)*, übertragen hatte. Als Sighvatr nach Óláfs Tode aus dem Süden zurückgekehrt war, da geschah es hauptsächlich auf seinen Betrieb, dass Ástríðr, Óláfs Witwe, die Norweger bestimmte, den jungen Magnús zum Könige zu machen (1035), und nun blieb er diesem bis zu seinem Tode (um 1045) ein gleich treuer Freund und Ratgeber wie er es dem Vater gewesen war (vgl. SnE. III. 335 ff.).

Sighvatr war ein Mann von ganz hervorragenden Talenten. Einer späteren Sage nach, die nach Bugge keltischen Ursprungs sein soll (Ark. XIII. 209—11), hat er dies dadurch erlangt, dass er in seiner Jugend den Kopf eines aussergewöhnlichen Fisches verzehrt hat (Fms. IV. 89; V. 232 f.). In ungebundener Rede sprechen fiel ihm schwer; die Worte fügten sich ihm unwillkürlich zum Verse (Heimskr. 429[18]). So erklärt es sich, dass von keinem Dichter so viel Strophen erhalten sind, wie von ihm. Und doch sind diese Fragmente nur gering im Vergleich zu dem, was er gedichtet hat. Erhalten sind diese Gedichte namentlich in den verschiedenen Fassungen der Sagas von Óláf dem Heiligen, Magnús dem

Guten und Knút dem Mächtigen. Durch die Stellung des Dichters und seine Teilnahme an den Ereignissen sind sie eine besonders wichtige historische Quelle, die vor allem Snorri viel verwertet hat. Das früheste dieser historischen Gedichte sind die *Víkingarvísur*, wie Wisén jenes Loblied genannt hat (Kyhlberg: *Vestrvíkingarvísur*), mit dem sich der Dichter bei Óláf dem Heiligen einführte. In ihm besingt Sighvatr die Wikingerfahrten Óláfs in Schweden, Finnland, Dänemark, Friesland, England, Frankreich und Spanien, also Óláfs Thaten bis zur Besitzergreifung von Norwegen. — An dies Gedicht schliessen sich zeitlich die *Nesjavísur* an, die Verherrlichung von Óláfs Sieg über den Jarl Svein in der Seeschlacht bei Nesjar (am Palmsonntag 1015), an der Sighvatr selbst teilgenommen hatte. — Um die Gesinnung des Jarl Rǫgnvald von Vestgautland, den man am Hofe Óláfs als heimlichen Gegner des Königs verleumdet hatte, zu prüfen, sandte Óláfr 1018 Sighvat zum Jarl. Es ist die Fahrt, auf der der Dichter die Ástríð kennen lernte. Diese Fahrt und ihr Ergebnis besang er in einem Flokk, den *Austrfararvísur*. Tritt uns schon hier Sighvatr als Gelegenheitsdichter entgegen, so ist dies noch mehr der Fall bei den *Vestrfararvísur*, worin er seine Erlebnisse auf einer Handelsreise nach England und der Normandie behandelte, die er 1026 unternahm. Auf dieser Reise lernte er in England König Knút von Dänemark kennen und dessen Verbündeten, den norwegischen Fürsten Erling Skjálgsson, der später im Kampfe gegen Óláf den Heiligen fiel (1028). Beide Fürsten hat Sighvatr in einer Drápa verherrlicht, doch ist weder von der einen noch von der andern etwas erhalten. Dagegen besitzen wir noch Überreste eines *Erlingsflokks*, worin er den Fall Erlings schildert und dem Gegner seines Königs volle Anerkennung zollt, und einer *Knútsdrápa*, die er zum Preise Knúts nach dessen Tode (1035) gedichtet hat. — Die Erfidrápa hat überhaupt durch Sighvat ihren Höhepunkt erreicht. Jene beiden stellt in Schatten die *Erfidrápa Óláfs ins helga*, in der er mehrere Jahre nach dem Tode seines Gönners, kurz vor seinem eignen Ende, dessen Wirken im Leben und als Heiliger nach dem Tode schildert. Sighvatr habe, so wird in den Wundergeschichten des heiligen Óláfs berichtet, ursprünglich die Sigurðarsage mit diesem Gedichte verquicken wollen. Da habe ihn aber Óláfr durch das Weib eines kranken Bonden, dem er erschienen, auffordern lassen, er solle die Auferstehungssage in die Drápa verflechten (Fms. V. 210). — Einige Jahre jünger als dieses Gedicht sind die *Bergsǫglisvísur*, das trefflichste und auch berühmteste von Sighvats Gedichten, weil sich in ihm nicht nur der grosse Dichter, sondern auch der grosse Mensch im Dienste eines zu weit gehenden Königs offenbart. Das Gedicht ist an König Magnús gerichtet, dem einst der Dichter den Namen gegeben hat. Dieser hat seine Macht befestigt, aber mit der Macht ist auch Hartherzigkeit in sein Gemüt eingezogen und grausam geht er gegen seine Gegner vor. Da tritt der Dichter warnend vor ihn. Er zeigt ihm an Beispielen seiner Vorgänger, wie nur Liebe und Freundlichkeit den Thron der Könige baue und befestige; er warnt ihn in zurückhaltender Weise vor allzugrosser Härte; er stellt ihm vor, wie Fürsten und ihr Volk Hand in Hand gehen müssten; er bittet den König, doch das Glück aller seiner Unterthanen ins Auge zu fassen. Alles ist offen und herzlich; man merkt aus jeder Strophe, dass der Dichter sein Bestes einsetzt, um seinen Täufling auf den rechten Weg zu bringen. Der Erfolg des Gedichtes ist bekannt: Magnús wurde bald der Liebling seines Volkes, und dieses nannte ihn *inn góði* 'den Guten'. — Ausser diesen zusammenhängenden Gedichten sind von Sighvat

noch eine stattliche Anzahl Lausavísur erhalten, die fast überall begegnen, wo der Dichter im Alltagsleben uns in der Óláfssaga entgegentritt. Verloren gegangen sind die Gedichte auf Ívar von Uppland, auf den Schwedenkönig Ǫnund und wohl mehrere auf Óláf helgi. Auch von einem Loblied auf die Königin Ástríð, die sich nach Óláfs Tode ihres Stiefsohnes Magnús besonders energisch annahm, sind nur drei Strophen erhalten (Heimskr. 516; vgl. SnE. III. 341), die man ohne Grund gegen das Zeugnis Snorris Sighvat hat absprechen wollen.[1]

§ 136. Neben Sighvat treten die anderen Skalden Óláfs des Heiligen mehr zurück; sie kommen ihm weder an Beherrschung der dichterischen Sprache noch an Vielseitigkeit auch nur nahe. Sympathisch berührt das ganze Auftreten Bersi Skaldtorfusons, der mit Sighvat in treuer Freundschaft lebte. Dieser mag es gewesen sein, durch dessen Vermittlung Óláfr den Bersi in Gnaden annahm und ihm gestattete, ein Gedicht vorzutragen, obgleich er in der Schlacht bei Nesjar auf der Seite von Óláfs Gegner Jarl Svein gekämpft hatte. In seiner Jugend war Bersi mit Grettir befreundet, für den er bei Jarl Svein Gnade erwirkt (Grettiss. SB. VIII. c. 23, 5). Anfangs hatte er in Norwegen treu zu den Brüdern Eirík und Svein gestanden und beide besungen; nach der Schlacht bei Nesjar aber wird er Óláfs Gefolgschaftsmann und begleitet als solcher Sighvat auf seiner Reise nach der Normandie, wo er ebenfalls auf Knút ein Loblied gedichtet hat, und nach Rom. Hier soll er um 1030 gestorben sein (vgl. SnE. III. 499 ff.). Von Bersis Gedichten sind nur drei Strophen von dem Flokk erhalten, mit dem er sich aus der Gefangenschaft Óláfs befreite.[2]

Zu den Neidern Sighvats am Hofe König Óláfs gehört in erster Linie Þormóðr Kolbrúnarskald Bersason. Er ist im nordwestlichen Island in Ísafjǫrð 998 geboren. Hier schloss er mit Þorgeir Hávarsson jene enge Blutsbrüderschaft, die später den Stoff zu der Fostbrœðrasaga lieferte, hier dichtete er in Arnardal ein Loblied *(lofkvæði)* auf die schwarzbrauige Þorbjǫrg, die *Kolbrúnarvísur*, wie er es selbst nannte. Dieses fand solchen Anklang, dass ihm die Mutter des Mädchens mit einem Goldring als Dichterlohn zugleich den Beinamen *Kolbrúnarskald* gab. Unterdessen hatte Þorgeirr die Insel verlassen und war nach Grönland gezogen. Dort wurde er von dem grönländischen Häuptling Þorgrím erschlagen (1024). Als die Nachricht hiervon nach Island kam, musste Þormóðr als Blutsbruder die Rache übernehmen. Nachdem er noch in der Heimat auf das ruhelose Leben des Freundes die *Þorgeirsdrápa* gedichtet hatte, begab er sich nach Norwegen zu Óláf dem Heiligen, rächte mit dessen Erlaubnis seinen Freund und verweilte nach seiner Rückkehr aus Grönland, auf der er auch Knút von Dänemark besuchte, immer an Óláfs Seite, mit dem er auch in der Schlacht bei Stiklastaðir (1030) gefallen ist, ein echter Gefolgschaftsmann, der den Tod suchte, als er den Fall seines Herrn erfahren hatte (vgl. SnE. III. 525 ff.). Þormóðr muss sich besonders durch das Feuer seines Vortrags ausgezeichnet haben. Knútr der Mächtige fand an den vorgetragenen Gedichten seine Freude, und Óláfr fordert den Dichter vor der Schlacht bei Stiklastaðir auf, die Mannen durch ein Lied zum Kampfe

[1] Heimskr. 220—527; Fms. IV. 40—377; V. 1—235; VI. 38—41; Fgsk. 75—98; Oh. 53. 17—239; Cpb. II, 118—150; CN. 38—43; Kyhlberg, *Om Skalden Sighvat Thordsson samt Tolkning af hans Vestrvikingar- och Nesjavísur.* Lund 1868; Ternström, *Om Sk. S. och Tolkning af hans Austrfararvísur, Vestrfararvísur och Knútsdrápa.* Lund 1871; Vendell, *Om Sk. S. samt Tolkning af hans Flokkr om Fall Erlings och Bergsǫglisvísur;* zu der Lausavísur vgl. Gíslason, *Udv.* 35—42; 169—213; 230—32.

[2] Heimskr. 254; Fms. IV. 101—2; Oh. 53. 41; Cpb. II. 169 f.

zu begeistern. Da trägt Þormóðr die *Bjarkamál in fornu* vor, mit denen einst der Norweger Bjarki die Helden des Königs Hrolf zum letzten grossen Kampfe geweckt haben soll. Bei dieser Gelegenheit wird der Anfang dieser Bjarkamál citiert (Heimskr. 477). In seinem vollen Umfange kennen wir dieses alte Lied nur in der lateinischen Übertragung des Saxo grammaticus (Ausg. Müller I. 90 ff.). Es muss ein ziemlich umfangreiches, in Málahátt verfasstes Gedicht gewesen sein, denn nach einem zweiten Fragmente, das in der Snorra-Edda erhalten ist (SnE. I. 400—402), widmete der Dichter allein der Freigebigkeit des Königs drei Strophen, in denen er die Goldspenden in 15 verschiedenen Kenningar preist. — Was von Þormóðs Dichtung erhalten ist, steht zum grössten Teil in der Fostbrœðrasaga und in der Saga Óláfs helga. Es ist ausser einem grossen Teil der Þorgeirsdrápa eine Anzahl Gelegenheitsstrophen.[1]

Eigentlich mehr geduldet als gern gesehen am Hofe Óláfs war der leidenschaftliche Óttarr svarti, Sighvats Schwestersohn. Über Dänemark, wo er den König Svein tjúguskegg († 1014) besungen haben soll (Skt. No. 197), mag er nach Schweden gekommen sein, wo er nicht nur den König Óláf sœnski, sondern auch dessen Tochter Ástríð, die spätere Gemahlin Óláfs des Heiligen, verherrlichte. Infolge dieser *Mansǫngsdrápa* auf Ástríð war Óláfr helgi auf ihn erbittert, und als er nach Óláf sœnskis Tode (1022) sich nach Norwegen wandte, wurde er gefangen genommen und löste sein Leben nur durch eine Drápa auf König Óláf *(Hǫfuðlausn)*, die er durch Vermittlung Sighvats zugleich mit den umgeänderten Ástríðarvísur vortragen durfte. 1027 finden wir Óttar bei Knút von Dänemark, zu dessen Preise er die *Knútsdrápa* dichtet (vgl. SnE. III. 326 ff.). Von diesem Gedichte wie von den Drápas auf Óláf sœnski und Óláf helgi sind Bruchstücke erhalten, aus denen wohl dichterische Begabung, aber durchaus nicht die Sprachgewandtheit spricht, wie sie Sighvatr besass. Die Gedichte auf den Schwedenkönig Qnund, den Dänenkönig Svein tjúguskegg und den Hersen Guðbrand von Dalir (Skt.) sind verloren.[2] — Nur ganz geringe Fragmente sind erhalten von Þorfinn munn (Heimskr. 476. Oh. 53. 207; Fms. V. 57—58, 234; Cpb. II. 171; vgl. SnE. III. 520 ff.) und von Gizur gullbrá oder inn svarti (SnE. I. 512; Heimskr. 475; Fms. V. 57, Cpb. I. 166. 170; vgl. SnE. III. 333 ff.), die beide hochbetagt an der Schlacht bei Stiklastaðir teilnahmen. Jener dichtete auf Jarl Hákon und Óláf helgi, dieser auf Óláf Tryggvason, Óláf sœnski und auf Óláf den Heiligen. Die Identificierung des Gizur svarti und Gizur gullbrá (Sigurðsson, F. Jónsson) ist zweifellos richtig, allein der angenommene Beiname *gullbrárskald*, wodurch man ihn zu einem erotischen Dichter gemacht hat, ist in der Überlieferung nicht begründet (vgl. ZfdPhil. XXII. 376 f.), vielmehr scheint der Dichter dunkles Haar, aber blonde Augenbrauen gehabt zu haben, woher sich der doppelte Beiname erklärt.

Gizurs Pflegesohn und Schüler in der Skaldenkunst war Hofgarða-Refr Gestsson, der seinen Pflegevater in einer Erfidrápa verherrlichte, als er kurz nach 1030 von Island nach Norwegen gekommen war (vgl. SnE. III. 540 ff.). Von keinem der vier Magnatengedichte (auf Óláf helgi, Magnús góði, Hárek und Einar fluga), die das Skt. erwähnt, scheint etwas erhalten, wenn auch die Schwierigkeiten, welche die in der SnE.

---

[1] *Fostbrœðrasaga* hrsg. von Konráð Gíslason, Kbh. 1852; Ftb. II. 91—366; Heimskr. 474—98; Fms. V, 54—92; Oh. 53. 205—23. SnE. II. 93; Cpb. II. 172—77.

[2] Heimskr. 220—422; Fms. IV. 39—362, V. 174—176, XI. 186—197; Oh. 53. 16—165; Fgsk. 71—82; SnE. I. 406—526; Cpb. II. 150—158.

überlieferten Strophen bieten, nicht immer entscheiden lassen, auf welche Ereignisse die Strophen gehen. Nur mit Wahrscheinlichkeit lassen sich jene Fragmente um drei Stoffe gruppieren: die einen gehören zur Erfidrápa Gizurs, andere zu einem Lobgedicht auf einen befreundeten Þorstein, in dem man aus rein subjektiven Gründen bald den Sohn Egils (Vigfússon), bald den des Goden Snorri (F. Jónsson) hat wiederfinden wollen, noch andere endlich zu einem Gedicht, worin der Dichter wahrscheinlich seine Reise nach Norwegen geschildert hat. Refs Sprache ist durchaus nicht leicht verständlich; sie ist reich an mythischen Bildern und die verschlungenen Kenningar bieten vielfach Schwierigkeiten. Das hohe Lob, das Finnur Jónsson dem Dichter spendet, vermag ich nicht zu teilen.[1]

Auf Óláf helgi haben endlich noch gedichtet Þórðr Sjáreksson, ein Pilger nach dem gelobten Lande (SnE. III. 552 ff.), und Skapti Þóroddsson, der gesetzeskundigste aller Isländer seiner Zeit (SnE. III. 548 ff.), aber weder von dem Gedichte des einen noch des andern ist etwas erhalten. Letzterer lehrte die von ihm verfasste Óláfsdrápa seinen Sohn Stein, dass er sie vor dem König vortrage. Doch kam dieser nicht dazu, zumal er bald bei dem König Óláf in Ungnade fiel und seinen Hof verliess. Auch Steinn Skaptason war Skalde (über ihn Heimskr. 392 ff.; Oh. 53. 143 ff.; Fms. IV. 316 ff.; Ftb. II. 262 ff.; vgl. SnE. III. 734 ff.). Er wandte sich von Norwegen zu Knút von Dänemark und England, dem zweiten Gönner und Freund isländischer Dichter in der ersten Hälfte des 11. Jahrhs. Hier traf er mit Þórarin loftunga zusammen, der zu den hervorragendsten Gefolgschaftsskalden Knúts gehörte, nachdem er sich durch eine Knútsdrápa *(Hǫfuðlausn)* das Wohlwollen des Königs erworben hatte. Er hatte nämlich zuerst einen Flokk auf Knút gedichtet und dieser war über den 'Dræpling', den er unter seiner Würde hielt, so aufgebracht, dass er den Dichter hängen lassen wollte, falls er nicht in Tagesfrist sein Leben durch eine Drápa löse (Heimskr. 440). Nachdem Þórarinn das gethan, stand er bei dem Könige in hohem Ansehen. So begleitete er ihn auch auf seinem Zuge nach Norwegen und besang die Kriegsthaten des Königs auf diesem in der *Togdrápa*, die in dem künstlichen Toglag (der Stefsatz rahmt den Stefjabalk ein; vgl. Möbius, Háttatal II. 125) verfasst war. Wenige Jahre später hält sich Þórarinn bei Svein von Norwegen, dem Sohne Knúts und der Alfíva, auf und dichtete auf ihn in Kviðuhátt die *Glælognskviða* (1032), worin er die Wunder Óláfs des Heiligen mit Sveins Zug und Aufenthalt in Norwegen verquickt hat. Der Name des Gedichtes ist noch nicht befriedigend erklärt; schwerlich bedeutet er, wie Finnur Jónsson annimmt, 'Stilhedssangen' (vgl. SnE. III. 727 ff.).[2] Unter den Hofskalden Knúts verdient endlich noch der Erwähnung Hallvarðr háreksblesi, der in seiner *Knútsdrápa* eine Verherrlichung von Knúts Kriegszügen in ziemlich bombastischer Weise giebt (vgl. SnE. III. 733 f.).[3]

§ 137. Bei der Pflege, die die Dichtung an den Königshöfen fand, kann es nicht Wunder nehmen, wenn wir Könige und Fürsten selbst dichterisch thätig finden. Wie Haraldr hárfagri bereits Skaldenstrophen verfasst haben soll, so thaten es auch mehrere seiner Nachfolger. So soll Hákon der Gute seine Mannen in einer Strophe gelobt haben

---

[1] SnE. I. 232—612; II. 632; Heimskr. 491; Cpb. II. 166—68.

[2] Heimskr. 440—41, 503—9; Fgsk. 85, 90; Oh. 53. 180, 226—31; Fms. V. 5—70, 100—110; Cpb. II. 158—61.

[3] Heimskr. 412; Oh. 53. 181; Fms. XI. 187; SnE. I. 320. 428. 472. 596. 516; Cpb. II. 161—2.

(Fgsk. 23), doch ist deren Echtheit ebenso anzuzweifeln wie die der Königin Gunnhild (Fgsk. 15) und die Óláf Tryggvason (Ftb. I. 307; 361) zugeschriebenen Lausavísur. Erst von Óláf dem Heiligen lässt sich mit grösserer Wahrscheinlichkeit annehmen, dass er Dichter gewesen ist (Heimskr. 446; Ftb. II. 311; Ftb. II. 13; 341; III. 241), wenn auch der Flokkr, den er nach der legendarischen Óláfssaga (Oh. 49. 8—9; Fms. V. 226—35) auf die Schlacht bei London (1016) gedichtet haben soll, schon deshalb nicht von ihm sein kann, weil er selbst an der Schlacht nicht teilnahm; vielmehr ist das Gedicht, wie es in der Knýtlinga (Fms. XI. 197) heisst, von den Mannen des Königs Knút gedichtet und heisst daher *Liðmannaflokkr*, wenn wir nicht gar in ihm ein ziemlich junges Gedicht haben (vgl. *Ulfkell* 6[2]), dessen Verfasser vielleicht mit Hilfe alter Lausavísur den Flokk verfertigt hat. Auch bei Magnús góði ist es ungewiss, ob die ihm zugeschriebenen Vísur (Fms. VI. 194; 200; Mrsk. 28—33) von ihm herrühren. Dagegen ist sein Mitregent und späterer Nachfolger Haraldr harðráði († 1066), der Stiefbruder Óláfs des Heiligen, nicht nur der grösste Skaldenfreund, sondern auch der hervorragendste Dichter auf dem Thron, der an den Werken seiner Hofskalden strenge Kritik übt und ihnen in Reinheit der Form und Gewandtheit im Ausdruck ein treffliches Vorbild giebt. Ausser Lausavísur, die er bei den verschiedensten Gelegenheiten dichtete, besang er in den *Gamanvísur* seine Fahrt nach Konstantinopel, in denen er seine Verlobte, die russische Prinzessin Elisabeth, verherrlichte.[1]

§ 138. Der fruchtbarste unter Haralds Skalden ist Arnórr jarlaskald, der seinen Beinamen davon erhielt, dass er die beiden Orkneyenjarle Þorfinn und Rǫgnvald zugleich verherrlichte, obgleich sie Gegner waren. Arnórr ist der Sohn des Þórð Kolbeinsson, der auf Gunnlaugs und Hrafns letzten Kampf gedichtet hatte. Im westlichen Island ist seine Heimat. Hier ist er 1011 geboren, hier verlebte er seine Jugend. Das poetische, vom Vater ererbte Talent zeigte sich frühzeitig. Seine erste Auslandsreise ging über die Orkneyen, wo er sich beim Jarl Rǫgnvald aufhielt, nach Norwegen. Dort herrschten damals Magnús góði und Haraldr harðráði gemeinsam, die er beide in Gedichten besungen hat. Über sein ferneres Leben wissen wir nur, dass er im Jahre 1073 eine Erfidrápa auf Gellir Þorkelsson gedichtet und dass er seine späteren Jahre auf Island verlebt hat (Laxd. s. SB. IV. c. 78, 19; SnE. III. 559 ff.). Von jenen beiden Gedichten, die Arnór den Beinamen jarlaskald verschafft haben, sind Fragmente erhalten. Beide sind Erfidrápur. Nur wenig besitzen wir noch von der *Rǫgnvaldsdrápa*, die kurz nach dem Tode des Jarl (1046) verfasst ist, mehr von der *Þorfinnsdrápa*, die Arnórr nach Þorfinns Tode (1064) dichtete und die vor allem durch die Anlehnung des Dichters an die Schilderung des Weltunterganges in der Vǫluspá bekannt ist. Obgleich Þorfinnr dem Dichter ferner stand, wird dieser doch seiner Energie und persönlichen Tüchtigkeit durchaus gerecht. Dass Arnórr auf diese beiden Jarle oder auch nur auf Rǫgnvald noch andere Gedichte verfasst hat, ist schwerlich anzunehmen. Umfangreichere Fragmente besitzen wir von den Gedichten auf die norwegischen Könige; diese waren den spätern Historikern nach Sighvat die wichtigste zeitgenössische Quelle. Über König Magnús' Kriege und Heerfahrten dichtete er bei Lebzeiten des Königs die *Magnúsdrápa* oder *Hrynhenda*, wie das

[1] Heimskr. 546—620; Fgsk. 112, 139—40, Fms. V. 88; VI. 169—295, 346—87; 404—16; Mrsk. 15—16; 68—118; SnE. I. 444; 458, Cpb. II. 228—32.

Loblied nach dem Hrynhent hiess, in dem es gedichtet war, nach seinem Tode (1047) eine *Erfidrápa Magnúss* in Dróttkvætt. Wie einst Arnórr König Harald versprochen hatte, so dichtete er auch auf diesen nach seinem Tode (1066) eine *Haraldsdrápa,* in der er Haralds Züge und Schlachten pries. Das Gedicht, das der Dichter zum Preise des Königs während dessen Lebzeiten vortrug, die *Blágagladrápa* («Rabengesang»), hat das Schicksal gehabt, das ihm Haraldr prophezeit hatte: es ist vergessen worden und so verloren gegangen. Gleiches ist der Fall mit der *Knútsdrápa,* die das Skt. erwähnt (No. 203), einer Drápa auf König Óláf kyrri (Skt. 84), auf Hermund, Gunnlaugs Bruder (SnE. I. 318) und jene auf Gellir Þorkelsson, den Grossvater Aris.[1]

Neben Arnór weilte an den Höfen derselben norwegischen Könige Þjóðólfr Arnórsson, das Kind eines armen Bonden aus Svarfaðardal im nördlichen Island (vgl. SnE. III. 578 ff.). War Arnórr der fruchtbarste Dichter seiner Zeit, so war Þjóðólfr der begabteste, sodass ihn Haraldr harðráði als sein hǫfuðskald schlechthin bezeichnete und ihn am höchsten von allen Dichtern schätzte (Ftb. III. 415). Schon in früher Jugend muss Þjóðólfr Island verlassen haben, um an den Königshöfen sein Glück zu suchen. Wie Arnórr gehörte auch er zuerst zum Gefolge Magnús' des Guten, dessen Ankunft in Norwegen und Kämpfe gegen die Dänen und Wenden er im *Magnúsflokk* dem Könige vortrug. Die meisten der Ereignisse, die in diesem Gedichte geschildert werden, hatte der Dichter selbst miterlebt. Nach Magnús' Tode wandte er sich Harald zu, dem er während seiner ganzen Alleinherrschaft treu zur Seite stand und mit dem er auch aller Wahrscheinlichkeit nach in der Schlacht bei Stanforðabryggjur (1066) gefallen ist. Diesem König war Þjóðólfr der Leibdichter: in der *Haraldsdrápa* besang er in Runhent seines Gönners Fahrten durch die weiten Länder Osteuropas, in der *Sexstefja,* worin er sich sechs verschiedener Stef bediente, des Königs Fahrten nach Südeuropa, seine Teilnahme an der Schlacht bei Stiklastaðir und an der Nizá (1062) und sein starkes Regiment in Norwegen. An einigen dieser Ereignisse nahm Þjóðólfr selbst teil, anderes verdankte er dem Berichte des Königs. Aber auch kleinere Ereignisse liess sich der Dichter nicht entgehen; vieles, was er mit seinem König erlebt, brachte er in Reime und überlieferte es so der Nachwelt. Gegen 30 Lausavísur solchen Inhalts sind in den Konungasǫgur verwertet und erhalten, in denen er unter andern auch treffliche Kenntnisse altheimischer Mythen und der Sigurðssage zeigt. Seine Sprache ist überall klar, die Bilder sind treffend, die Hendingar sind von seltener Reinheit und Festigkeit, sodass Þjóðólfr als einer der Hauptvertreter des goldenen Zeitalters der Skaldendichtung gelten muss. Nicht erhalten von Þjóðólf sind die *Sóptrogsvísur,* die er in früher Jugend verfasst hat (Mrsk. 96), und ein Gedicht auf den Jarl Harald Þorkelsson (Skt. 224).[2]

Neben diesen beiden Skalden treten die anderen ganz zurück. So dichtete Oddr kikinaskald (SnE. III. 576 f.) eine Erfidrápa auf Magnús (Heimskr. 543. 568; Fms. VI. 90, 236—7; Cpb. II. 212—15), wie er nach dem Skt. auch Harald harðráði besungen haben soll. Eine Erfidrápa auf Harald harðráði, die *Stúfsdrápa* (1067), verfasste Stúfr blindi, der Urenkel

[1] Heimskr. 323 ff. Fgsk. 95 ff. Oh. 53. 92 ff.; Fms. IV. 214 ff.; V. 118 ff.; VI. 21 ff. 49 ff.; Mrsk. 31 ff.; SnE. I. 232 ff.; Cpb. II. 184—198; CN. 44—46.

[2] Heimskr. 516 ff.; Fgsk. 101 ff.; Mrsk. 14 ff.; Fms. VI. 6 ff.; Ftb. III. 274 ff.; SnE. I. 462 ff.; II. 118 ff.; Cpb. II. 198—212.

des Glúm Geirason (Heimskr. 555 ff.; Cpb. II. 221—23; vgl. SnE. III. 591 ff.). Weitere Drápur auf Harald dichteten ferner: Bǫlverkr Arnórsson, der Bruder Þjóðólfs (Heimskr. 546 ff.; Cpb. II. 215. 16; vgl. SnE. III. 590 f.), Illugi Bryndœlaskald, dessen Fragmente besonders durch die Anspielungen auf die Niflungensage von Bedeutung sind (Heimskr. 550, Ftb. III. 290; Fms. VI. 132. 139; SnE. I. 478; II. 493; Cpb. II. 218; vgl. SnE. III. 595 ff.); Grani (Heimskr. 550; Fms. VI. 133; 139; SnE. I. 478; II. 453, 538, 591; Cpb. II. 218; vgl. SnE. III. 599), Valþjófr (Skt. 73), Þórarinn Skeggjason, der Bruder des berühmten isländischen Gesetzsprechers Markús (Heimskr. 557), Vallgarðr aus Vǫllr (Heimskr. 559 ff.; Fgsk. 111 ff.; Mrsk. 16 f.; Fms. VI. 172 ff.; SnE. I. 500 ff.; Cpb. II. 216 f.; vgl. SnE. III. 605 f.), Halli stirði (Heimskr. 602 ff.; Fms. VI. 331 f.; vgl. SnE. III. 606 f.), von dem nach einigen Hss. der Heimskr. (Fol. Ausg. III. 135) ein Flokkr ist, der mit Unrecht vielfach Þjóðólf zugeschrieben wird. Während wir über alle diese Skalden fast gar nichts erfahren, besitzen wir über Sneglu-Halli, der wiederholt fälschlicher Weise mit Halli stirði identifiziert worden ist (Cpb. II. 219), eine kurze Erzählung von seinem Verweilen am Hofe Haralds (Ftb. III. 415—28), aus der wir erfahren, dass Halli ausser einer *Haraldsdrápa* auch eine Drápa auf Eduard von England gedichtet (1054), dass er schon in der Jugend in den *Kolluvísur* seine Herde besungen, dass er sich keine Gelegenheit zu einer Lausavísur hat entgehen lassen.[1] Noch umfangreicher sind die Fragmente, die wir von Stein Herdísarson besitzen, wohl dem jüngsten von Haralds Gefolgschaftsskalden. Wir wissen von ihm nur, dass er mütterlicherseits von Einar skálaglamm abstammte; alles andere über sein Leben lässt sich nur indirekt aus seinen Gedichten erschliessen (vgl. SnE. III. 607 ff.). Er nahm teil an dem Kampfe Haralds gegen Svein von Dänemark in der Seeschlacht an der Nizámündung (1062) und dichtete auf diese einen Flokk, die *Nizárvísur*. Damals stand er neben dem königlichen Marschall Úlf Óspaksson, auf den er nach seinem Tode (1066) den *Úlfsflokk* gedichtet hat. Später treffen wir Stein im Gefolge Óláf kyrris, dessen Herrschergaben und Jugendthaten er in der *Óláfsdrápa* (um 1070) besang, einem Gedicht mit Klofastef, von dem bedeutende Bruchstücke erhalten sind.[2] Die Breite, mit der der Dichter des Königs Vorzüge, vor allem seine Milde, darstellt, zeigt, dass die Blütezeit der historischen Dichtung vorüber ist.

E. Der Verfall der historischen Dichtung.

§ 139. Mit Harald harðráði war die Blüte der isländischen Skaldendichtung ins Grab gesunken. Die eigentliche Wikingerzeit ist vorüber und mit ihr tritt zugleich die Politik der nordischen Könige, ihr Gebiet durch Kampf zu vergrössern, zurück. So schwinden die Thaten, die einst den Sänger zum Liede begeistert haben, an denen er selbst oft persönlichen Anteil genommen hat. Der heidnische Glaube ist besiegt, das Christentum schlägt auch in den breiteren Schichten immer tiefer Wurzel, die Könige richten ihr Hauptaugenmerk darauf, in ihrem Lande die Kirche zu organisieren, Bistümer werden gegründet, Klöster werden nach abendländischem Vorbilde angelegt, Ordensbrüder kommen aus dem

[1] Ftb. III. 415 ff.; *Sex söguþættir* hrsg. von Jón Þorkelsson 18 ff.; Mrsk. 93 ff.; Fms. VI. 363 ff.; SnE. II. 126; vgl. SnE. III. 599 ff.

[2] Heimskr. 593 ff.; Fgsk. 128 ff.; Mrsk. 77 ff.; Fms. VI. 313 ff.; SnE. I. 318; II. 314, 527; Cpb. II. 223—27.

Süden, namentlich aus Deutschland, nach dem Norden und mit ihnen zugleich die gesamte Kultur, die dort herrscht. Andrerseits suchen nordische Novizen mitteleuropäische Schulen auf und Geistliche kehren auf ihren Wanderungen nach Rom oder nach dem heiligen Lande in den abendländischen Klöstern ein. Der frühere abgeschlossene germanische Norden ist bald in die geistige Atmosphäre des Abendlandes gezogen; auf allen Gebieten geistigen Lebens sieht man die Folgen dieser Thatsache. Aber nicht nur auf geistigem, sondern auch auf wirtschaftlichem Gebiete schliesst sich der Norden immer enger den europäischen Staaten des Südens und England an. Eine Reihe wichtiger Handelsstädte, vor allem Bergen, entsteht, und die alten nehmen einen ungeahnten Aufschwung, sodass in der ersten Hälfte des 12. Jahrhs. Ordericus Vitalis rühmen konnte, in sechs norwegischen Städten (Bergen, Konungahellir, Niðarós, Sarpsborg, Ósló, Túnsberg) würden die Reichtümer der ganzen Welt verschifft (ZfdPhil. II. 456). Daher wenden die Könige neben den kirchlichen Interessen ihres Landes besonders den wirtschaftlichen ihre Aufmerksamkeit zu. Von durchgreifender Bedeutung ist in dieser Beziehung die Regierung Óláf kyrris (1066—93), der in seinem langen friedlichen Leben zielbewusst Norwegen und mit ihm die norwegischen Kolonien dem übrigen Westeuropa angegliedert hat. Für solche Bestrebungen fehlte dem isländischen Skalden noch Sinn und Verständnis. Daher erklärt sich der grosse und schnelle Rückgang der Skaldendichtung gerade unter seiner Regierung: der Gefolgschaftsskalden werden immer weniger, und die wenigen Gedichte, die wir aus dieser Zeit haben, entbehren der alten epischen Kraft, der lebensvollen Bilder, der Begeisterung an den Ereignissen; Formkünstelei und wohlgefällige Breite verdrängen den epischen Gehalt. Die Freude am Fürstenliede und der Anteil an den Thaten des Königs ist dahin. Kein Wunder, dass hier und da ein begabter Dichter in die Vergangenheit greift und Helden und Ereignisse verflossener Jahrhunderte zum Gegenstand seines Gedichtes macht. Im engsten Zusammenhange mit dem Rückgange der Fürstendichtung steht der Aufschwung, den in dieser Zeit die geistliche Dichtung nimmt: nach dem Vorbilde des Abendlandes schöpften jetzt auch die isländischen Skalden ihre Stoffe immer mehr aus dem Leben des Heilands, der Jungfrau Maria, der Apostel, der Heiligen; die geistliche Drápa beginnt aufzublühen, jenes Lied, dessen Inhalt das Christentum, dessen Form und Gewand aber das Wikingergedicht vergangener Jahrhunderte ist. Zu diesen beiden Hauptarten der nordischen Dichtung des 12. Jahrhs. gesellt sich als dritte die didaktische und gelehrte Dichtung, die die Stoffe namentlich aus der alten Poesie schöpft und dadurch ein kurzes Aufflackern der alten Weisen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. veranlasst.

§ 140. Noch versiegt das Skaldatal auch bei den nordischen Königen, die nach Harald harðráði gelebt haben, durchaus nicht. Sind doch Könige, wie Magnús berfœttr, Sigurðr Jórsalafari, Sigurðr slembi auch jetzt noch selbst zuweilen dichterisch thätig. Allein von vielen dieser Dichter kennen wir nichts als den Namen, und nur selten führen die historischen Sagas die eine oder andere Strophe an. Der Grund hiervon liegt einerseits in der historischen Gehaltlosigkeit jener Gedichte, andrerseits in der erwachten Liebe für die prosaische Erzählung und in der Pflege der Saga, die dem Geschichtsschreiber später eine viel zuverlässigere und ergiebigere Quelle war. Noch leben zunächst unter Óláf kyrri Skalden, die einst dem Gefolge Harald harðráðis angehört haben, aber nur von Stein besitzen wir Überreste einer Drápa auf Óláf kyrri, während Arnórs Gedicht

verloren gegangen ist und wir von Atli litli und Vilborg nicht mehr als den Namen des Dichters kennen. Und auch nach Óláfs Tode, als mit seinem Sohne Magnús berfœtt (1093—1103) wieder ein kriegerischer Geist in Norwegen eingezogen war, treten neue Dichter als Hofpoeten auf, die wir wie die früheren in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhs. auch an den andern nordischen Höfen finden. Nur am englischen Hofe verschwinden sie ganz, denn hier war nach dem Siege Wilhelm des Eroberers bei Hastings (1066) kein Raum mehr für sie. Nach wie vor sind es durchweg Isländer, die das Fürstenlied pflegen. An der Spitze dieses neuen Geschlechtes steht Markús Skeggjason aus dem südlichen Island, in seiner Heimat allbekannt durch seine Gesetzeskunde, infolgederen er die letzten 23 Jahre seines Lebens Gesetzsprecher der Insel war (1084—1107). Markús muss zweimal ausser Land gewesen sein, vor seiner Wahl zum Gesetzsprecher und kurz vor seinem Tode (vgl. SnE. III. 358 ff.). Auf der ersten Reise verherrlichte er den Schwedenkönig Ingi Steinkelsson (1080 bis 1111) und Knút den Heiligen von Dänemark (1080—86), auf der zweiten den Dänenkönig Eirík Sveinsson (1095—1103). Nur von dem letzten Gedichte, der *Eiríksdrápa,* sind Fragmente erhalten, Überbleibsel einer Erfidrápa, die in Hrynhent des Königs Leben und Thaten geschildert hat.[1] Der Hof der dänischen Könige war überhaupt die Stätte, wo in der 2. Hälfte des 11. Jahrhs. die Dichter noch die freudigste Aufnahme fanden. Wie bei Knút dem Mächtigen sich eine nicht unbedeutende Anzahl Dichter aufgehalten hat, so weilten bei seinen Nachfolgern Svein Úlfsson († 1074) Þorleikr fagri, bei Knút dem Heiligen ausser Markús Kálfr Mánason und Skúli Illugason. Aber nur von Þorleiks Flokk auf seinen Gönner besitzen wir Fragmente.[2]

§ 141. Von neuem spielen die Skalden am norwegischen Hofe eine Rolle unter Magnús berfœtt, dem kriegerischen Enkel Harald harðráðis. Auf diesen König haben wir Fragmente mehrerer Drápur: so dichtet Þorkell hamarskald (SnE. III. 616 ff.) eine *Magnúsdrápa* (nach 1103),[3] ebenso Bjǫrn krepphendi (SnE. III. 622 f.) eine solche um 1100[4] und Gísl Illugason um dieselbe Zeit.[5] Letzterer stammte aus altem Skaldengeschlechte, er war ein Nachkomme Bragis. Als Jüngling von 17 Jahren war er bereits nach Norwegen gekommen (1095), um am Mörder seines Vaters Blutrache zu nehmen. Nachdem er dies gethan hatte, wurde er gefangen genommen. Er verdankte es der Vermittlung der Isländer und besonders des späteren Bischofs Jón Ǫgmundarson sowie einer Hǫfuðlausn, dass er das Leben vom König Magnús geschenkt erhielt und zu seinem Gefolgschaftsmann gemacht wurde (vgl. SnE. III. 625 ff.). Seine Magnúsdrápa ist in Fornyrðislag gedichtet und behandelt des Königs Kriegszüge, besonders die nach den britischen Inseln und Schweden. Über seine Vaterrache und Aufnahme bei König Magnús handelt ein kurzer Þáttr der Magnússaga berfœtts (Fms. VII. 27—40). — Verloren ist die Magnúsdrápa des Halldór skaldri, eines Fahrenden in der eigentlichsten Bedeutung des Wortes, der an den Höfen von neun Königen und Jarlen verweilte und dichtete und der möglicherweise mit Sigurð Jórsalafari den Zug nach Palästina mitgemacht hat (vgl. SnE. III. 367 ff.). Auf alle Fälle hat

[1] Fms. XI. 295 ff.; Ftb. I. 456 ff.; SnE. I. 318 ff., II. 160 f.; Cpb. II. 234 ff.; CN. 50 ff.
[2] Hskr. 572 ff.; Fgsk. 122 ff.; Mrsk. 54 ff.; Fms. VI. 256 ff.; Ftb. III. 338 ff.; Cpb. II 219 f.
[3] Hskr. 639 ff.; Fgsk. 152 f.; Mrsk. 132 ff.; Fms. VII. 5 ff.; Cpb. II. 227.
[4] Hskr. 638 ff.; Mrsk. 142 ff.; Fms. VII. 4 ff.; Cpb. II. 243 f.
[5] Mrsk. 132 ff.; Fms. VII. 6 ff.; Cpb. II. 240 ff.

er letzteren in seiner *Útfarardrápa* verherrlicht. Aber wie von diesem Gedichte, so sind uns auch von den andren nur Fragmente erhalten.[1]

§ 142. Nach Magnús' Tode schlossen sich die den König überlebenden Skalden meist seinem zweiten Sohne Sigurð an. Nur Ívarr Ingimundarson (SnE. III. 619 ff.), der ebenfalls auf Magnús eine Drápa gedichtet hatte, hält zu dem älteren Eystein, dessen volle Gunst und Liebe er besass (vgl. Hskr. 672 f.), und geht erst nach dessen Tode (1122) zu Sigurð Jórsalafari über. Als auch dieser gestorben war (1130), ergriff er Partei für Sigurð slembi, der ein Sohn Magnús des Guten sein sollte und infolgedessen nach dem norwegischen Thron strebte. Von Ívars Gedichten ist nur das auf Sigurð slembi, der *Sigurðarbalkr*, ziemlich vollständig erhalten. Wie Gísls Magnúsdrápa ist auch dies Gedicht in Fornyrðislag verfasst und zeigt die dieser Form eigene Einfachheit der Sprache.[2] — Sigurðs Fahrt nach dem heiligen Lande gab auch Þórarin stuttfeld (SnE. III. 629 ff.) den Stoff zu seiner *Stuttfeldardrápa*, von der Fragmente erhalten sind.[3] Ausserdem dichteten auf Sigurð Jórsalafari Þorvaldr Blǫnduskald (SnE. III. 632 f.),[4] dem in der Morkinskinna fälschlicherweise einige Strophen des Þórarin zugewiesen werden (Mrsk. S. 157), und vor allem Einarr Skúlason, der als Dichter seine Zeit ganz beherrscht hat, ein Fahrender von Hof zu Hof, der mehr Könige und Fürsten besucht hat selbst als Halldórr. Einarr stammte aus dem alten Geschlechte der Mýramenn, in aufsteigender Linie war er mit Egil verwandt, in absteigender mit Snorri. Im Jahre 1114 treffen wir ihn, als er kaum 20 Jahre alt war, zum erstenmale bei König Sigurð Jórsalafari, dessen Kreuzzug er wahrscheinlich in einer Erfidrápa verherrlicht hat. Nach Sigurðs Tode hält er sich am Hofe seines Stiefbruders Harald gilli auf, dessen Zug nach Dänemark er um 1135 in einer Drápa in Dróttkvætt und einer in Toglag besingt. Als er später nach Island zurückgekehrt war, wurde er hier zum Priester geweiht. Die Ermordung König Haralds (1136) mag die Veranlassung zur Heimkehr nach der Heimat gewesen sein. Um 1145 geht er jedoch wieder nach Norwegen und verweilt hier an den Höfen der Söhne Harald gillis, die er alle vier schon vor seiner Ankunft in einem Gedicht verherrlicht zu haben scheint (SnE. III. 356). Unter diesen Söhnen Haralds hielt besonders Eysteinn viel auf ihn, der ihn zu seinem Marschall machte und dessen Kriegszüge der Dichter in zwei Drápur besang, wie er auch auf die beiden andern Königssöhne, auf Sigurð und Ingi, Gedichte verfasst hat. Auf Eysteins Veranlassung dichtete er auch eine Drápa auf Óláf den Heiligen, die er 1153 in der Christuskirche zu Drontheim feierlichst vortrug. Das ist der *Geisli* (d. h. *Strahl,* da Óláfr in der ersten Vísa als Strahl der Gnadensonne bezeichnet wird), ein kunstvolles Gedicht, dessen 71 Strophen erhalten sind (vgl. Mrsk. 226 f.). Bald darauf reiste Einarr über Schweden nach Dänemark; dort dichtete er nach dem Skt. auf König Sǫrkvir Karlsson und auf den Jarl Jón Sǫrkvisson, hier auf König Svein. Von diesen Gedichten ist nichts erhalten. Dagegen besitzen wir noch Fragmente seiner *Elfarvísur,* eines Flokks zu Ehren des norwegischen Edlings Gregorius Dagsson (1159), ein Loblied auf eine kostbare Streitaxt, die dem Dichter von einem Könige geschenkt worden ist (vgl. SnE. III. 364), und eine Anzahl Lausavísur (vgl. SnE. 353 ff.). Endlich ist Einarr der

[1] Hskr. 663 ff.; Fgsk. 161 ff.; Mrsk. 159 ff.; Fms. VII. 79 ff.; SnE. I. 510; II 118; Cpb. II. 249 f.; 266 f.

[2] Hskr. 719 ff.; Fgsk. 166 ff.; Mrsk. 201 ff.; Fms. VII. 200 ff.; Cpb. II. 261 ff.

[3] Hskr. 662 ff.; Mrsk. 162 ff.; Fms. VII. 76 ff.; Cpb. II. 250 f.

[4] SnE. I. 244 ff.; Cpb. II. 250.

erste Skalde gewesen, der Freude daran gefunden hat, nach Art der späteren Nafnaþulur Aufzählungen poetischer Bezeichnungen zu geben und seine vielseitigen geographischen Kenntnisse in Strophen zu bringen. Wir besitzen von ihm in regelrechten Dróttkvættstrophen eine Aufzählung von Ægirs Töchtern (SnE. I. 500; II. 451, wo Einarr als Verfasser genannt wird, II. 493), von Frauenbezeichnungen (*heiti* SnE. II. 363 = II. 490-1) und von Inseln (SnE. II. 491 = Annal. 1846 S. 85; 366). Allein wir haben hier keine nackte Aufzählung von heiti wie in den späteren Þulur, sondern über jeden Namen ist etwas ausgesagt. Hierin Fragmente eines Mansǫngskvæði zu finden, wie Bugge (Aarb. 1875, S. 213) und Müllenhoff (DAK. V. 225 ff.) wollen, vermag ich nicht, da man nicht weiss, was in solchem Liede diese Strophen sollen und das von Bugge angenommene Stef (SnE. II. 363 v. 3) in der Handschrift durch freien Raum von den vorhergehenden Vísur getrennt wird, also sicher mit diesen in keinem Zusammenhange stehen soll. — Von Einars Gedichten ist Geisli das berühmteste; es verherrlicht den König Óláf, wie er vom Himmel aus seinem Volke gnädig beisteht und auch nach seinem Tode als Schutzheiliger Norwegens fortwirkt: in den Thaten seiner Nachfolger zeigt sich seine leitende Hand.[1]

§ 143. Abgesehen von den beiden grossen Sturlungen, Snorri Sturluson und Sturla Þórðarson, ist Einarr der letzte Gefolgschaftsskalde von Bedeutung für die Literaturgeschichte. Namen hat wohl das Skaldatal noch eine stattliche Anzahl, aber überliefert von den Werken dieser Dichter ist nur verschwindend wenig. Snorri hielt sie in seiner Edda jedenfalls nicht für mustergültige Vorbilder, und die Historiker hatten bessere Quellen als die oft wenigsagenden Gedichte. Die poetische Schaffenskraft war entschieden dahin, und auch der Geschmack der Zuhörer hatte sich geändert: diese fanden jetzt grössere Freude an der schlichten Prosaerzählung, an der Saga, als am Liede. In demselben Masse, wie in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhs. die Sagaliteratur emporsteigt, geht die Dichtung zurück. Zu den Zeitgenossen Einars gehören noch als Fürstendichter Þorvarðr Þorgeirsson aus dem Norden Islands (1141—1207; SnE. III. 635 ff.), der König Ingi Haraldsson und Knút von Dänemark besungen und auf seinen in der Schlacht bei Ryðjǫkul (1167) gefallenen Bruder Ari einen Erfiflokk verfasst,[2] und Kolli skald (SnE. III. 638 f.), der ebenfalls auf Ingi gedichtet hat.[3] Auf Sigurð Haraldsson († 1155) dichteten Bǫðvarr balti[4] und Þorbjǫrn gauss, auf Magnús Erlingsson (1162—84) Þorbjǫrn skakkaskald[5] und Súgandi, die beide auch auf den Vater des Königs eine *Erlingsdrápa* verfasst hatten, Hallr Snorrason, Markús Stephánsson, Þórðr Hallsson, Skald-Máni, von dem einige Lausavísur erhalten sind,[6] auf Sverrir (1184—1202) nach dem Skt. nicht weniger als 13 Skalden, von denen wir aber nur verschwindende Fragmente von Ásgrím Ketilsson und Blakk skald besitzen. Von diesen Fragmenten können die Blakks nicht zu einer Sverrisdrápa gehört haben

[1] *Vita Einari* Heimskr. Ausg. 1783, III. 481—94; Fragmente der Gedichte Hskr. 662 ff.; Mrsk. 181 ff.; Fgsk. 166 ff.; Fms. VII. 77 ff.; VI. 66 ff.; XI. 353; SnE. I. 326 ff.; II. 102 ff.; Cpb. II. 267 ff. 277 f.; *Geisli* Cpb. II. 283 ff.; CN. 53 ff.; Fms. V, 349 ff.; Ftb. I. 1 ff.; Hskr. 1783, III. 461 ff.; nach der Bergsbók hrg. von Cederschiöld, Lund 1874; übers. Shl. V. 323 ff.; von L. Wennberg, Lund 1874.

[2] Bisk. s. I. 410 f.; Cpb. II. 278.

[3] Hskr. 726; Mrsk. 208 f.; Fms. VII. 208 ff.; Cpb. II. 272 f.

[4] Mrsk. 222; SnE. I. 316; Cpb. II. 272.

[5] Hskr. 740 ff.; Fms. VII. 232 ff.; Cpb. II. 273 f.

[6] Fms. VIII. 206 ff.; Sturl. I. 235 f.; SnE. I. 444; Cpb. II. 279.

(SnE. III. 649 f.).[1] Auch die Dichter unter Sverris Nachfolgern Hákon und Ingi Barðarson sind sonst nicht bekannt. Erst Snorri Sturluson, der unter Hákon Hákonarson (1217—1263) eine so wichtige Rolle gespielt hat, tritt wieder hervor. Auch von den Dichtern, die nach dem Skt. an den Höfen der anderen nordischen Könige und Fürsten in der 2. Hälfte des 12. Jahrhs. gelebt haben, erfahren wir weder etwas über ihr Leben noch ihre Dichtungen.

F. Die Zeit der isländischen Frührenaissance und der Sturlungen.

§ 144. In derselben Zeit, da die poetische Schöpfungskraft unter den Isländern immer mehr versiegt, beginnen die geistig begabteren Nordländer zu der Dichtung vergangener Zeiten zurückzukehren und durch sie der Poesie ihrer Zeit nochmals neues Leben einzuhauchen. Die Zeit der Frührenaissance, wie ich diese Periode im Gegensatz zu der Spätrenaissance des 16. und 17. Jahrhs. nennen möchte, nimmt ihren Anfang; man schöpft nicht mehr immer aus der Gegenwart, man sinnt nicht auf neue Formen und sucht nicht die poetischen Bilder der Zeit anzupassen, sondern holt sich Stoff und Form aus früheren Zeiten. So entstehen Gedichte wie die Jómsvíkingadrápa oder die schon früher besprochenen Óláfsdrápur. Aber auch zu summarischen Gedichten giebt die ältere Dichtung Stoff, wie es sich in Hauks Íslendingadrápa oder in der Grípisspá zeigt. Mit den alten Stoffen erblüht auch die alte Form nochmals: man greift wieder mehr zu den alten Weisen wie Runhent oder Fornyrðislag, man holt die alten Kenningar wieder hervor, ohne dass man jedoch für diese noch lebendiges Verständnis hat. So beginnen in der Dichtung schiefe, ja geradezu falsche Bilder und Vergleiche zu wuchern. Auch in der ganzen Anlage der Gedichte nimmt man sich die Alten zum Vorbild, wie es z. B. der unbekannte Dichter des Noregs Konungatal gethan hat. Bald lässt man die Blicke auch über die heimatlichen Grenzen hinausschweifen, man findet Gefallen daran, fremde Stoffe, religiöse wie weltliche (Hugsvinnsmál, Merlínuspá), nachzuahmen. Die unwillkürliche Folge ist, dass man die alten Vorbilder systematisch sammelt und sie unverständigen Zeitgenossen mundgerecht und verständlich zu machen sucht. So entstehen die Háttalyklar, die Nafnaþulur, die Edda, die sprachlichen Abhandlungen. Diese gelehrte Dichtung ist die notwendige Folge der Renaissance; sie ist in einer früheren Zeit ganz undenkbar. Durch dies Aufrütteln erwacht aber noch einmal die Poesie zu neuem Leben, wenn sich dies auch mehr auf dem Gebiete der geistlichen als der weltlichen Dichtung zeigt.

§ 145. Der neue Aufschwung der nordischen Dichtung ging von den Orkneyen aus. Von hier erfolgte die Parole: Wir müssen zum Alten zurückkehren und uns die Alten in unserer Dichtung zum Vorbilde nehmen. Es war der Jarl Rǫgnvaldr Kolsson, der sie gab, ein Norweger von Geburt, der erste seines Landes, der seit Eyvind als Dichter sich einen hervorragenden Namen erworben hat. Er hiess von Haus aus nach seinem väterlichen Grossvater, in dem ebenfalls eine poetische Ader floss (Icel. S. I. 72), Kali. Als ihm aber König Sigurðr 1129 den Teil der Orkneyen zum Lehn gab, den einst sein Oheim Magnús besessen, nannte er ihn nach dem Jarl Rǫgnvald Brúsason „Rǫgnvald". Von der Zeit an heisst

[1] Sturl. I. 165 (?); Fms. VIII. 276 f.; Kgs. 120 f.

Kali Rǫgnvaldr jarl. Als sich dieser nach mancherlei Kämpfen endlich auf den Orkneyen festgesetzt hatte, förderte er, wo er nur konnte, den Wohlstand der Inseln und stand seinen Unterthanen mit Rat und That zur Seite. Er war aussergewöhnlich begabt und für seine Zeit gebildet. Neun Fertigkeiten beherrschte er, wie er in einer Strophe rühmt (Icel. S. I. 95): Schachspielen, in Runen Schreiben, Lesen, Schmieden, Schneeschuhlaufen, Schiessen, Rudern, Harfespielen, Dichten. Als Dichter tritt er uns besonders entgegen; wir haben von ihm im Rǫgnvaldsþátt der Orkneyingasaga eine grössere Anzahl Lausavísur, die er in Norwegen, auf den Orkneyen, auf seiner Fahrt nach Jerusalem verfasst haben soll. Infolge dieser Pflege der Dichtkunst war sein Hof der Sammelpunkt isländischer Skalden. So kam im Jahre 1142 Hallr Þórarinsson hierher, mit dem der Jarl gemeinsam den Plan zum *Háttalykil* fasste und ausführte (Icel. S. I. 140). 1151 zog Rǫgnvaldr nach dem heiligen Lande. Auf diesem Zug begleiteten ihn die Skalden Armóðr, Oddi Glúmsson aus dem Gebiet des Breiðafjǫrð, Þorbjǫrn svarti, der auf der Fahrt starb, Sigmundr ǫngul. Später finden wir auch Bótólfr begla als Skalde an seinem Hofe. Von allen diesen Dichtern sind im Rǫgnvaldsþátt Gelegenheitsstrophen überliefert. Einige Jahre nach seiner Rückkehr wurde der Jarl von seinen Gegnern ermordet (1158). — Als Vorläufer der Renaissance zeigt sich Rǫgnvaldr vor allem in dem *Háttalykil,* dem 'Schlüssel der Versarten'. Es ist das erste Werk, das die alten Weisen wieder zu Ehren bringt, das Vorbild von Snorris Háttatal und das Muster der vielen Háttalyklar der Epigonenzeit. Hier sind die alten Versarten wieder hervorgezogen, zusammengestellt und jede ursprünglich mit fünf selbstgedichteten Strophen belegt. Doch da so das Gedicht zu lang wurde, beschränkte man sich später auf zwei. Die Belege der einzelnen Hættir, deren Namen meist mit den des Háttatals übereinstimmen, die aber mit der einfachsten Form beginnen und zur entwickeltsten emporsteigen, bilden zusammen inhaltlich kein einheitliches Ganzes; der Stoff dazu ist aus der nordischen Heldendichtung und aus der norwegischen Geschichte genommen, wodurch das Gedicht auch literar- und saggeschichtlich grosse Bedeutung hat. — Leider ist das Gedicht unvollständig erhalten und schlecht überliefert, da die alte Membrane schon im 17. Jahrh., als sie Jón Rugmann abschrieb, vielfach unleserlich war und den Schluss nicht enthielt; aus der Rugmannschen Abschrift kennen wir 41 Hættir, aber nur von 32 hat die Hd. Belege.[1]

§ 146. Ungefähr zwanzig Jahre später (um 1188) wurde auf den Orkneyen Bjarni Kolbeinsson zum Bischof geweiht. Auch er stammte mütterlicherseits aus dem Jarlengeschlechte der Inseln und Dichterblut floss in ihm. Zwischen ihm und den angesehensten Isländern, besonders den Gelehrten von Oddi, bestand intime Freundschaft, und Isländer fanden auf ihren Reisen nach Norwegen in seinem Hause gastliche Aufnahme. Er selbst war fünfmal in politischen Angelegenheiten in Norwegen; auf der letzten dieser Fahrten ist er am 15. Sept. 1222 oder 1223 gestorben. Von Bjarni ist nach alten Zeugnissen gedichtet die *Jómsvíkingadrápa,* ein Gedicht, das den Zug der Jómsvíkinger und die Schlacht gegen Jarl Hákon in der Hjörungenbucht (995) enthält und das uns ziemlich vollständig erhalten ist (45 vv.). Das Gedicht ist in Munnvǫrp verfasst: die ungeraden Verse sind reimlos, die geraden haben nur Skothending. Nach

[1] Rǫgnvalds Leben und seine und seiner Skalden Lausavísur vgl. Ftb. II. 440 — 512; Icelandic Sagas I. 94—221; Cpb. II. 274 ff.; SnE. II. 498 ff. — *Háttalykill* hrg. von Sveinbjörn Egilsson in den Ritgjörðir tilh. Snorra-Eddu S. 239 ff. Reykjav. 1849.

zwei Richtungen hin ist dies Gedicht bahnbrechend gewesen: es wird eingeleitet durch ein Klagelied über unglückliche Liebe, die auch in den Stefstrophen regelmässig widerklingt, und behandelt einen historischen Stoff aus vergangenen Zeiten. Das eine wie das andere aber gehört zum Wesen der Rímurdichtung, die daher in Bezug auf den Stoff direkt oder indirekt in der Jómsvíkingadrápa wurzeln mag. Die Jómsvdr., die auf mündlichem Berichte fusst und sich durch historische Treue auszeichnet, ist von den Sagaschreibern mehrfach als Quelle benutzt worden.[1] — Derselbe Klageton über unglückliche Liebe, wie er in der Jómsvdr. klingt, spricht auch aus dem *Málsháttakvæði* («Sprichwörterlied») oder der *Fornyrðisdrápa,* weshalb das Gedicht von Möbius u. a. ebenfalls Bjarni zugeschrieben worden ist. Was Eiríkr Magnússon, der das Gedicht um 1300 auf Island entstanden sein lässt, gegen diese Annahme vorbringt, ist durch Finnur Jónsson entkräftet worden. Trotzdem kann ich Möbius nicht zustimmen. Wohl findet sich das Gedicht in der einzigen Handschrift, dem cod. reg. der SnE., unmittelbar nach der Jómsvíkingadrápa und zeigt auch in der Sprache manche Anklänge an diese. Aber der tändelnde Ton, der in dem Gedichte herrscht, macht es doch fraglich, ob es vom Dichter der Jómsvdr. ist, aus der ein ernst elegischer spricht. Auch müsste es auffallen, dass ein und derselbe Dichter in zwei Gedichten mit ganz ähnlicher Anlage seiner unglücklichen Liebe Ausdruck gegeben haben soll.

«Ich höre, wie man darüber schwatzt,
wer der Verfasser des Gedichts sein möge:
es bleibt den Leuten ein Rätsel.»

Diese Worte des Dichters (v. 29) gelten auch heute noch. Wenn man aber die Aufzählungen aus der Mythologie (Str. 8 ff.) ins Auge fasst, so macht es den Eindruck, als habe der Dichter die SnE. gekannt und benutzt, und ich halte die Möglichkeit nicht für ausgeschlossen, dass das Gedicht auf Island entstanden ist und von einem Manne herrührt, der in der Literatur seines Volkes ungemein bewandert war. Aus dieser schöpft er fast in neckischer Weise Trost in seiner Lage: durch Aufzählung der guten Lebensregeln, die in den Sprichwörtern liegen, und durch Thatsachen aus Mythe und Sage tröstet er sich über seine unglückliche Liebe hinweg. Natürlich sind die Sprichwörter öfter den Forderungen der in Runhent verfassten Dichtung gemäss geändert. Viele sind auch andernorts belegt.[2] — Man hat endlich auch die Nafnaþulur der SnE. Bjarni zuschreiben wollen (Bugge, Aarb. 1875, 209 ff.), doch ist auch diese Annahme ziemlich zweifelhaft.

§ 147. Die Einkehr in die Vergangenheit, wie sie in dem Geisli Einars und in Bjarnis Jómsvíkingadrápa entgegentritt, fand bald Nachahmer. Dass Óláfr Tryggvason um 1200 auf ähnliche Weise wie Óláfr helgi im Geisli verherrlicht worden war, ist bereits erwähnt (§ 131). Die Jómsvíkingerschlacht in der Hjörungenbucht behandelte neben Bjarni der sonst unbekannte Þorkell Gíslason in der *Búadrápa,* einem Gedichte, das seinen Namen nach dem dänischen Edling Búi digri hat, der in ihm vor allem gerühmt wird. Es ist verfasst in fünfsilbigem Runhent und gehört sicher erst der Renaissancezeit an und nicht dem Ausgang des 11. Jhds., da

---

[1] *Jómsvikingasaga samt Jómsvdr.* utg. af Petersens, Lund 1879; Fms. XI. 143 ff.; Cpb. II 301 ff.; CN. 68 ff.; lat. Übersetzung Shl. XI. 151 ff.

[2] Hrg. von Möbius, ZfdPh. Ergänzungsband 1 ff., wo der Ausgabe eine Übersetzung und ein guter Kommentar beigefügt ist; Cpb. II. 363 ff.; CN. 73 ff.; lit. Abdruck der Hd. von Finnur Jónsson, Småstykker des Samfund S. 283 ff.; vgl. Eiríkr Magnússon, Aarb. 1888, 322 ff.; Finnur Jónsson, Aarb. 1890, 253 ff.; Gíslason, *Efterl. Skr.* II. 134 ff.

man zu dieser Zeit noch ausschliesslich aus der Gegenwart und nicht aus der Vergangenheit seine Stoffe holte.[1] Dieser Zeit, der Grenze des 12. und 13. Jhds.,[2] gehört aller Wahrscheinlichkeit nach auch die *Íslendingadrápa* des Hauk Valdísarson an, ein Lobgedicht auf die Helden erhaltener und verloren gegangener Íslendingasagas nach mündlichen Quellen, von dem jedoch in der einzigen Hd., die das Gedicht überliefert (AM. 748, 4), der Schluss fehlt. Der Dichter war ein Isländer, der nicht nur in den Isländererzählungen, sondern auch in der skaldischen Technik und Sprache früherer Zeiten wohl zu Hause war: die Drápa ist in reinstem Dróttkvætt gedichtet aber ohne Stef, wie es um 1200 Brauch war; es macht fast den Eindruck, als ob sich in ihr bereits Snorris Theorien zeigten.[3]

§ 148. Der zweite Ausgangspunkt der Renaissance ist im südwestlichen Island zu suchen. Hier lag das alte Gehöfte von Oddi, seit der ersten Hälfte des 11. Jhds. der Sitz eines Priesters, seit Sæmund dem Weisen auf der Insel der Mittelpunkt der Gelehrsamkeit *(inn æzti hǫfuðstaðr í Odda.* Bisk. s. I. 90), die dieser zum grossen Teil aus dem Abendlande, aus Paris und England, mitgebracht hatte. Allein Sæmundr pflegte nicht nur die fremde Wissenschaft, sondern griff auch zum ersten Male zielbewusst in den Schatz der heimischen Vergangenheit und rettete diesen vor der Vergessenheit. Es ist nicht unmöglich, dass in der Auffassung späterer Jahrhunderte, nach der man Sæmund in engen Zusammenhang mit den Eddaliedern bringt, etwas Wahrheit steckt (vgl. Sijmons, Over afleiding van het woord Edda S. 21 ff.) und dass dieser Gelehrte nicht nur auf die Vergangenheit hingewiesen, sondern auch die erste Sammlung alter heidnischer Lieder veranstaltet hat. Sein Geist lebte auf Oddi fort; seine Söhne Eyjólfr und Loptr pflegten ihn im Sinne des Vaters (Bisk. s. I. 90 f.) und dasselbe that sein Enkel Jón Loptsson. Zu diesem kam in seiner frühesten Jugend Snorri Sturluson, der hier auferzogen und in die von Sæmund gepflegte Wissenschaft eingeführt wurde. Er blieb daselbst bis zum Tode seines Pflegevaters Jón und schuf später in Reykjaholt eine zweite Heimstätte für Wissenschaft und Literatur. Auf diesen Pflegevater Snorris, Jón Loptsson, dessen Mutter Þóra eine natürliche Tochter des Königs Magnús berfœtt war, besitzen wir ein Lobgedicht, das handschriftlich als *Noregs Konungatal* bezeichnet wird und in dem sich der Zug der Rückkehr zum Alten ganz ausgeprägt zeigt. Es ist dem Ynglingatal Þjóðólfs nachgebildet und wie dies im Kviðuhátt verfasst. In 83 Strophen zählt es die norwegischen Könige von Hálfdan dem Schwarzen bis Sverrir auf, erwähnt ihre Todesart und geht dann über (v. 73) auf die Eltern Jóns, des Mannes, der in den letzten Strophen verherrlicht wird. Die Quelle des Dichters ist die mündliche Überlieferung, allein nicht die alte war es, sondern die durch Sæmund wieder belebte. Verfasst ist das Gedicht nach dem Regierungsantritt Sverrirs (1184) und vor dem Tode Jóns (1197). Da nun der Dichter in engstem Verhältnisse zu Jón gestanden haben muss, da er ferner das Ynglingatal gekannt hat und die Königsreihe die gleiche wie in der Heimskringla ist, da endlich sich auch wörtliche Übereinstimmungen zwischen dem Gedichte und dem Háttatal finden, so halte ich es für eine Jugendarbeit Snorris. Wenn die Heimskringla in Einzelheiten von dem Gedichte

[1] hrg. Fms. I. 164 ff.; Cpb. II. 308 f., CN. 66 ff.

[2] Massgebend für die Altersbestimmung ist der Umstand, dass *æ* und *œ* noch scharf geschieden werden, während *ø* und *ǫ* in der Aussprache zusammengefallen sind. *Finginn* und *ginginn* sind dialektische Formen, die für die Altersbestimmung nichts beweisen.

[3] hrg. mit Kommentar von Th. Möbius, Kiel 1874; Cpb. II. 419 ff.; CN. 78 ff.

abweicht, so hat das seinen Grund in der Erweiterung der Kenntnisse Snorris, die natürlich mit den Jahren zugenommen haben.[1]

§ 149. Der Geist Sæmunds scheint aber auch weiter befruchtend gewirkt zu haben. Mit Freuden wendet man sich wieder der alten Weise zu und durch die Saga wird zugleich auch die Dichtung auf Island neu belebt. Die Sturlungasaga, die Hauptquelle des Lebens auf Island im 12. und 13. Jhd., kennt eine stattliche Anzahl Skalden und überliefert Fragmente ihrer Dichtungen. Schon in der Zeit vor dem grössten aller Sturlungen, vor Snorri, treten sie uns entgegen. In der Þorgilssaga ok Hafliða, der Vorgeschichte der eigentlichen Sturlungasaga, begegnen wir mehreren Dichtern. Þorgils Oddason auf Staðarhóll, die Hauptperson dieses Þátts, (†1150), dichtet selbst gelegentlich auf seinen Streit mit Hafliði (Sturl. I. 35). In den Streitigkeiten, die die Saga behandelt, stand der Priester Ingimundr Einarsson auf Þorgils Seite. Dieser stammte aus altem Geschlechte und war ansässig zu Reykjahólar. Er war ein vortrefflicher Dichter und Sagaerzähler (Sturl. I. 8; 20), der u. a. eine Saga über den sonst unbekannten Orm Barreyjarskald verfasst hatte, die ein Flokkr auf den Sagahelden endigte, ein Gedicht, das Ingmundr selbst gedichtet (Sturl. I. 20). Er ist charakteristisch für seine Zeit, und in ihm haben wir ein schlagendes Beispiel, dass Skaldenstrophen erdichtet und den Sagagestalten zugeschrieben wurden. Auch Hrólfr von Skálmarnes stand zu Þorgils in enger Beziehung. Er unterhielt die Leute ebenfalls durch Erzählen von Sagas und zwar von mythischen Sǫgur, zu denen u. a. die Hrómundarsaga Greipssonar gehörte, und in die auch er mit Vorliebe Vísur einflocht (Sturl. I. 19). Gewissermassen im Lehnsverhältnis zu Þorgisl, den er auch besungen hat, stand Þórðr Rúfeyjaskáld. Ein anderer Þórðr, Þorvaldsson, nimmt an dem berühmten Hochzeitsfeste zu Reykjarhólar teil (1119) und vergnügt hier mit Ingimund die Gesellschaft durch seine Neckverse (Sturl. I. 16 ff.). Das sind die *Kviðlingar,* wie sie in jener Zeit besonders beliebt waren. Ungefähr ein Jahrhundert später, zur Zeit Snorris, spielt die Hrafnssaga. Auch in ihr treten uns verschiedene Skalden entgegen, deren Gedichte noch vor Snorris Blütezeit verfasst sind. Der kunstgeschickte Sagaheld Hrafn Sveinbjarnarson, ein Freund des Orkneyenbischofs Bjarni, ein zweiter Vœlundr in der Schmiedekunst und zugleich ein trefflicher Bogenschütze, war selbst Dichter, wenn er auch wenig gedichtet hat (Sturl. II. 276; Bisk. s. I. 641.). Umsomehr gab er durch seine Reisen und seine grosse Kunstfertigkeit anderen Stoff zur Dichtung. So besang seine Fahrt nach Rom und Norwegen in ziemlich schwülstiger Weise Guðmundr Svertingsson in einer Erfidrápa (nach 1213), von der in der Saga ein grosser Teil erhalten ist.[2] An Hrafns stürmischer Reise nach Norwegen (1202) beteiligten sich der Geistliche Grímr Hjaltason und Eyjólfr Snorrason, die beide diese Fahrt besungen und auch sonst gedichtet haben (Sturl. II. 290 ff.; — Bisk. s. I. 663; Sturl. II. 284 ff.). Weiter dichteten auf Hrafn und Ereignisse seiner Zeit Guðbrandr Gestsson (Bisk. s. I. 647; Sturl. II. 282), Eilifr Snorrason (Bisk. s. I. 649 ff.; Sturl. II. 287), der Priester Magnús Þórðarson (Bisk. s. I. 653; Sturl. II. 287) u. a.

§ 150. Hervorragendes Dichtertalent freilich besitzt keiner dieser Dichter, und auch ihre Produktivität scheint nicht besonders gross gewesen

[1] Fms. X. 422 ff.; Ftb. II. 520 ff.; Cpb. II. 310 ff.; vgl. Mogk, Ark. f. n. Fil. IV. 240 ff. gegen meine Auffassung F. Jónsson Litt. Hist. II. 114 f.

[2] Bisk. s. I. 641 ff.; Sturl. II. 277 ff.

zu sein. Sie waren mehr Gelegenheitsdichter als geschulte und geübte Skalden. Erst unter den Sturlungen treten uns grössere Geister wieder entgegen. Unter diesen obenan steht Snorri Sturluson, der an äusserer Macht, Gelehrsamkeit und schaffendem Talente nicht nur die Zeitgenossen, sondern alle seine Landsleute überragt, einer der grössten Geister aller Zeiten, der nur deshalb keine weltgeschichtliche Person geworden ist, weil er in einem kleinen Staate seine Heimat gehabt hat. Snorri ist im Jahre 1178 zu Hvamm im westlichen Island geboren. Sein Vater Sturla entstammte einem der angesehensten Geschlechter der Insel, war verwandt mit dem Goden Snorri, hatte sich durch Thatendrang und Sucht nach Herrschaft und Reichtum hervorgethan und diese Eigenschaften auf den Sohn vererbt. Von der Mutter Guðný, der Sturlungenmutter, hatte Snorri das poetische Talent und das Interesse für geistiges Schaffen, denn sie stammte aus der alten Hersenfamilie von Hrafnista, die in Skallagrím, Egil u. a. der Insel die trefflichsten Dichter gegeben hatte. Snorri war der jüngste von drei Brüdern; in frühster Jugend kam er zu Jón Loptsson nach Oddi zu einer Zeit, in der unter Jóns Leitung gerade die Wissenschaft dort besonders blühte (1181). Hier sollte Snorris lebhafter, talentvoller Geist reiche Anregung und Nahrung erhalten. Jón selbst, der Leiter dieser Schule, war der kundigste aller Laien in kirchlichen Dingen, der weiseste und verständigste Mann seiner Zeit, kunst- und prachtliebend wie kein anderer (Bisk. s. I. 282 ff.). Er war befreundet mit Gizur Hallsson zu Skálaholt, dem gelehrtesten Manne jener Tage, der namentlich in der Kirchengeschichte und Rechtskunde seines Volkes zu Hause war (Bisk. s. I. 59), und stand in reger Verbindung mit dem Jarl und dem Bischof auf den Orkneyen. Diese Verbindung zwischen Oddi und den Orkneyen nahm später Snorri mit nach seinem neuen Wohnsitz, denn als Þorkell, der Neffe des Bischofs Bjarni, 1202 nach Island kommt, weilt er zunächst zu Borg bei Snorri (Sturl. I. 211); sie ist für Snorris Entwicklung von nicht geringer Bedeutung. In Oddi weilte Snorri bis zu Lopts Tode (1197). Es ist nicht unmöglich, dass er während dieser Zeit mit seinem Pflegebruder Pál Jónsson die erste Reise nach Norwegen gemacht (1194) und bei dieser Gelegenheit König Sverrir gesehen hat, auf den er nach dem Skaldatal ein Gedicht verfasst haben soll (vgl. Sturl. I. 129). Nach Jóns Tode schliesst sich Snorri zunächst seinem Pflegebruder Sæmund Jónsson an. Dieser Sæmundr ist es, der gemeinsam mit Snorris Bruder Þórð die Heirat mit der Herdís, der Tochter des Priesters Bersi von Borg, vermittelt (Sturl. I. 202). Durch diese Heirat legt Snorri den Grund zu seinem Reichtum. Nach Bersis Tode lässt er sich selbst zu Borg nieder (1201), vertauscht aber schon einige Jahre später diesen Sitz mit dem unterdessen erworbenen Reykjaholt, das nun das Erbe von Oddi antritt und ein Mittelpunkt gelehrter Arbeit wird, nachdem es befestigt und mit grossartigen Badeeinrichtungen versehen worden ist. Von jetzt ab beginnen die Kämpfe, die mehr oder weniger in Snorris Ehrgeize und seinem Streben nach Macht und Reichtum ihre Wurzel haben. Island war damals schon nicht mehr der alte Bauernfreistaat; die Demokratie war zur Oligarchie geworden; wenige Familien hatten ihre Macht durch Länderkauf und Erwerb von Godenämtern vergrössert. Zu diesen Geschlechtern stand die grosse Menge im Lehnsverhältnis, einzelne Häuptlinge hatten 1000 und noch mehr Gefolgschaftsleute. Jede dieser Familien suchte ihre Macht, ihren Besitz zu erweitern. Aus diesen Bestrebungen gingen die fortwährenden Fehden jener Zeit hervor. Neben ihnen tobte der Kampf zwischen dem heimischen Kirchenrechte und dem kanonischen, das um 1200

in Guðmund Arason einen ebenso energischen wie rücksichtslosen Vertreter fand. An allen diesen Wirren nahm Snorri teil, indem er bald gebietend, bald vermittelnd auftritt. Seine Kunde des heimischen Rechtes, die er hauptsächlich dem Gizur Hallsson verdanken mag, kommt ihm dabei zu statten. War er doch bereits 1215 zum erstenmal Gesetzsprecher der Insel (Safn II. 28 f.). In dieser Zeit tritt er nach den Quellen auch als Dichter hervor. Er schickte 1216 an den Jarl Hákon galinn ein Lobgedicht, das dieser mit reichen Gaben belohnt (Sturl. I. 235). Diesen Geschenken fügt der Jarl die Einladung nach Norwegen und die Bitte bei, Snorri möge auch seine Frau Christine besingen. 1218 kommt Snorri dieser Aufforderung nach; er reist nach Norwegen, wo Hákon gamli mit dem Jarl Skúli regierte. Den ersten Winter verbringt er bei Skúli, mit dem er ein enges Freundschaftsbündnis eingegangen zu sein scheint, dann macht er sich auf nach Gautland, um der Frau des unterdessen gestorbenen Jarl Hákon galinn sein Lobgedicht auf sie vorzutragen; das war die *Andvaka* (Sturl. I. 238). Durch Skúli kommt Snorri zu König Hákon, der ihn zu seinem Kämmerer *(skutilsveinn)*[1] macht. Wegen Vergehens an norwegischem Eigentume beabsichtigten damals gerade Hákon und Skúli einen Heerzug nach Island auszurüsten. Snorris Vermittlung bringt sie davon ab, nachdem sich dieser verpflichtet hat, Island unter norwegische Botmässigkeit zu bringen und zum Pfande für sein Wort seinen Sohn als Geisel nach Norwegen zu senden. Als Lehnsmann des norwegischen Königs kehrt so Snorri 1220 nach der Heimat zurück, nachdem er noch vor seiner Abreise den Jarl Skúli in zwei Gedichten verherrlicht hat. Die Berichte von seinen Thaten in Norwegen sind ihm nach Island vorausgeeilt; mit Spottversen wird er hier empfangen (Sturl. I. 244). Die Forschung hat Snorri wegen seiner Handlungsweise zum Landesverräter gestempelt, während ihn andererseits Finnur Jónsson von aller Schuld freisprechen will (Litt. Hist. II. 682 ff.). Das eine trifft ebensowenig wie das andere. Mit seinem klaren Blicke für das praktische und politische Leben sah Snorri, wohin die Wirren auf Island führen mussten: zum vollständigen Untergang des Staates. Mit Skúli mag er eingehend über die politische Lage in seiner Heimat gesprochen haben. Er war zur Überzeugung gekommen, dass der Anschluss der Insel an Norwegen die einzige Rettung für den Staat sei, wodurch zugleich sein Streben nach Herrschaft befriedigt wurde. Denn dass er ohne Aussicht auf das Jarltum von Hákon entlassen worden sei, ist wohl schwerlich anzunehmen. Allein Snorri wusste auch, dass er durch radikales Vorgehen nicht zu seinem Ziele gelangen könne. Deshalb geht er diplomatisch vor, verheimlicht seinen Plan, wirkt aber durch sein Háttatal, durch sein Geschichtswerk oder durch die Feier des Julfestes nach norwegischer Sitte (Sturl. I. 275) für ihn. Auch seinen Besitz sucht er immer mehr zu erweitern. So heiratete er 1224, obgleich Herdís noch lebte, die Hallveig Ormsdóttir, die Witwe seines früheren Gegners Kolskegg des Reichen, wobei ihm sein Amt als Gesetzsprecher, das er von 1222—1231 zum zweitenmal begleitete, zu statten kam. Als er dann auch noch seine Mutter Guðný beerbt, war er bei weitem reicher und mächtiger als jeder andre Isländer (Sturl. I. 266). Glanzvolle Feste und Zusammenkünfte finden in Reykjaholt statt (Sturl. I. 275; 303), und durch Belehrung und Anregung sucht Snorri die geistig Begabtesten der Insel an seinen Hof zu ketten. Wenige Jahre

[1] Das ist die einzig mögliche Übersetzung des nordischen *skutilsveinn*, da nach der Hirðskrá der Mundschenk *skenkjari*, der Truchsess *dróttsetti*, der Marschall *stallari* ist.

später ändern sich die Verhältnisse in Norwegen. Skúli hatte sich mit Hákon entzweit und trachtete nach der Königskrone. So fand Snorri die Lage, als er 1237 abermals nach Norwegen kam. Er hält zu Skúli, auf dessen Sieg er hofft, und zerfällt dadurch mit Hákon, dessen Gewalt er mit knapper Not und Mühe entkommt. Seitdem hat Hákon Snorris Sturz beschlossen. Nachdem er Gizur Þorvaldsson den Auftrag gegeben, Snorri lebend oder tot in seine Gewalt zu bringen, vereinigt sich dieser mit den Söhnen der Hallveig aus erster Ehe, da diese mit Snorris Erbteilung nach dem Tode der Mutter (1241) nicht zufrieden waren: in der Nacht am 23. Sept. 1241 fällt Snorri durch Mördershand in Reykjaholt, nachdem Gizurr das Gehöft mit 70 Mann umgeben und so ein Entrinnen unmöglich gemacht hatte (Sturl. I. 393).[1]

§ 151. Snorri ist der bedeutendste Isländer aller Zeiten. Er war gleich tüchtig als Krieger, Diplomat und Gelehrter. Einen grossen Teil seines Lebens erfüllten Fehden; selbst mit seinen nächsten Angehörigen, mit dem Bruder und Bruderskindern, entzweite er sich. Dass dabei Sucht nach Herrschaft und Reichtum mit im Spiele war, lässt sich nicht wegleugnen; sie war das Erbteil seines Vaters und wurde durch die Zeitverhältnisse gefördert. Nicht sein Charakter kann uns für den Mann einnehmen, sondern sein Geist, sein Talent. Seine Ziele sind bei allen seinen Unternehmen klar und werden mit scharfer Berechnung verfolgt. Um sie zu erreichen, bedient er sich zuweilen der Verschlagenheit, der List. Selten nur lässt er seine Genossen und Gegner in die Karte sehen, und wähnt er erkannt zu sein, so lenkt er ein, um auf anderem Wege demselben Ziele nachzustreben. Diese Schärfe des Geistes, die aus allen Handlungen spricht, zeigt sich auch in seinen Schriften. Als Historiker und Lehrmeister der Poetik werden wir ihn später näher kennen lernen, hier hat er uns nur als Dichter zu beschäftigen. Zweifellos tritt von den vielen Talenten, die Snorri entfaltete, das Dichtertalent etwas in den Hintergrund. Er ist keine Neues findende und schaffende Natur; er beherrscht die Sprache und die Form, die er aus alten Mustern hervorgeholt hat, vermag ihr aber nicht den frischen Odem einzuhauchen, den wir bei seinen Vorbildern finden. Breite, aber nicht Tiefe ist seiner Dichtung eigen, Eintönigkeit, aber nicht poetischer Schwung, Kleinmalerei, aber weniger Handlung, so weit sich aus der einzig erhaltenen grösseren Dichtung, dem *Háttatal,* ein Schluss auf seine Dichtung im allgemeinen ziehen lässt. Denn sowohl die Lobgedichte auf König Sverrir und Ingi Barðarson, die das Skaldatal erwähnt, als auch die Lieder auf Hákon galinn und die *Andvaka* auf dessen Gattin Christine sind verloren, und von den beiden Gedichten auf den Jarl Skúli (1220) besitzen wir nur das Stef des einen (Sturl. I. 244). Die reichen Gaben, die beide Fürsten dem Dichter spendeten, zeugen aber nicht für die Trefflichkeit der Dichtung; sie galten in der damaligen Zeit der Lobpreisung, nicht dem Gedichte, denn Kritiker und Dichter sassen nicht mehr auf Königs- und Fürstenthronen. Im Háttatal macht sich vor allem der Einfluss des Orkneyenjarls Rǫgnvald geltend: es ist ein Schatzkästlein sämtlicher Metren der nordischen Dichtung, reichhaltiger und feiner disponiert als des Jarls Háttalykill, aber wohl nach diesem als Vorbilde entstanden. In 102 Vísur werden die metrischen und sprachlich-rhetorischen Eigentümlichkeiten

[1] Snorris Leben: In der *Heimskringla,* Havniae 1777. I. S. II—XXVI von Schöning; S. XXVII—XLV von Finnur Jónsson; von Finnur Magnusson in Skand. litt. Selsk. Skr. 19, 223—274; H. O. Hildebrand, *Konungaboken* I. S. I—LV; Vigfússon, *Sturl.* Prol. S. LXXIII—LXXXI; G. Storm, *Inledning til Oversættelse af S. Kongesagaer.* Christ. 1900.

der Hauptskalden vergangener Jahrhunderte vorgeführt, indem das Gedicht mit der regelrechten Dróttkvættvísa einsetzt. Auf diese mit ihren vielen Varianten und Dehnungen folgen dann die kürzeren Metren, die u. a. auch das Runhent enthalten. Mit den einfachen Formen der Eddalieder schliesst das Gedicht. — Sicher hat es diese Formen niemals alle in der Dichtung gegeben. Ein Teil ist von Snorri erfunden, wie auch die Namen der Metren zuweilen von ihm herrühren. In Anlehnung an die gegebenen Hættir der alten Dichter will Snorri nur zeigen, welche Varianten in der Skaldenstrophe möglich und gestattet sind, wenn man gegebene Thatsachen kombiniert oder aus ihnen die Konsequenzen zieht. Daher hebt er ausdrücklich hervor, dass verschiedene Hættir allein von ihm gebraucht worden seien (v. 70). Inhaltlich haben wir dieselbe scharfe Scheidung. Das Háttatal ist ein dreifaches Lobgedicht, in dessen erstem Teile (v. 1—30) König Hákon, im zweiten (v. 31—67) Jarl Skúli, im dritten (v. 68—102) beide Fürsten gemeinsam gepriesen werden. Aber nicht sind es ihre Thaten, die dabei in erster Linie hervortreten, sondern ihre Eigenschaften. Die dadurch bedingte Breite stempelt das Gedicht als Epigonenwerk. Es liegt die Annahme nahe, dass auch durch dieses Gedicht Snorri seine Umgebung für Hákon und Skúli hat gewinnen wollen. Denn nicht in Norwegen und vor den Fürsten ist es entstanden, sondern auf Island 1222—3 (Aarb. 1869, 147 ff.), als Snorri eben durch die Teilung von Sæmunds Hinterlassenschaft die volle Zuneigung der Oddverjar gewonnen hatte (Sturl. I. 261). Andrerseits zeigt das Gedicht, dass damals schon der Plan zur Edda feststand, in der es uns allein erhalten ist. Denn nur der Gedanke, die poetische Form und Sprache der Alten theoretisch zu behandeln, kann den Dichter veranlasst haben, solche vielgestaltige Form zu wählen und durch seine zusammenhängende Dichtung gleichsam den Háttalykil Rǫgnvalds zu verbessern. Ohne inneren Zusammenhang mit der Edda wäre das Gedicht nur eine geistreiche Spielerei.[1]

§ 152. Aber nicht nur das Lobgedicht und die metrisch-didaktische Dichtung hat Snorri gepflegt, sondern er hat auch in die Ereignisse seiner vielbewegten Zeit hineingegriffen und diese besungen oder wenigstens Momentbilder von Erlebnissen, die ihn besonders bewegt, in Einzelstrophen gegeben. So beklagt er den Tod seines Bruders Sighvat und seiner Söhne in der Schlacht bei Orlygstaðir (1238; vgl. Sturl. I. 381), so höhnt er den Überfall, den die Vatzfirðinger auf Sauðafell, dem Sitz seines Neffens Sturla, während dessen Abwesenheit gemacht hatten (1229; vgl. Sturl. I. 288 f.). Und wie er selbst gern dichtete, so fand auch seine Umgebung Freude an der Dichtung. Von mehreren seiner Angehörigen und seines Gefolges sind Strophen bekannt, und auch auf die Gegner wirkte das Beispiel von Snorris Umgebung. Sein natürlicher Sohn Órœkja dichtete auf Waldemar von Dänemark, als er sich an seinem Hofe aufhielt (1236; Sturl. I. 346). Zu Reyjaholt weilte längere Zeit Guðmundr Galtason, von dem mehrere Lausavísur erhalten sind (Sturl. I. 277; 283; 289; 180; II. 301). Wie dieser hatte sich auch Snorris Schwestersohn Sturla Barðarson nach dem Tode des Hrafn Sveinbjarnarson dem Oheim angeschlossen, den er aller Wahrscheinlichkeit nach auf seiner zweiten Reise nach Norwegen begleitete; hier dichtete er eine Drápa auf den Herzog Skúli (Skt. No. 191). Besonderen Stoff zu dichterischen Ergüssen, zu Strophe und Gegenstrophe gab

[1] *Háttatal Snorra Sturlusonar*, hrg. mit Kommentar von Th. Möbius, 2 Bde. Halle 1879—81. Vgl. die verschiedenen Ausgaben der Snorra-Edda, in der das Gedicht überliefert ist; v. 68—79 auch in CN. 77 f.; Erklärung der Vísur Gíslason, *Efterl. Skr.* I. 1 ff.

jener Plünderungszug der Vatzfirðinger nach Sauðafell. Auf ihn dichteten Svertingr Þorleifsson und sein Genosse Óláfr Brynjólfsson, beide Gegner Snorris, ferner Sturla Sighvatsson, dem der Überfall galt, Arni Magnússon, Snorris Schwiegersohn, Ormr Jónsson und der feige Guðmundr Oddsson (Sturl. I. 288 ff.). Letzterer scheint ein besonders fruchtbarer Dichter gewesen zu sein. Er hat den Jarl Skúli besungen (Skt. 192) und von den Ereignissen seines Heimatlandes besonders den Zug, den Sturla 1222 nach Grímsey unternahm, um seinen Bruder Tumi zu rächen, und an dem sich Guðmundr selbst beteiligte (Sturl. I. 254 ff.; Bisk. s. I. 523 ff.). — Unter den Wanderskalden der Snorrischen Zeit tritt besonders Játgeirr Torfason hervor, der sich wiederholt bei dem Jarl Skúli und dem König Hákon aufhielt und von diesen als Botschafter verwendet wurde. Nicht nur auf diese beiden Fürsten, sondern auch auf den König Ingi Barðarson und Waldemar II. von Dänemark soll er nach dem Skt. Gedichte verfasst haben.

Ein Teil der von diesen Dichtern erhaltenen Strophen sind Níðvísur, die in der Sturlungenzeit wieder zur Blüte gelangten. Die Sturlungasaga ist reich an solchen Spottversen, die freilich zum grössten Teil anonym sind. Und gleichwohl sind sicher viele verloren gegangen, wie aus gelegentlichen Bemerkungen zu schliessen ist. So wird z. B. ein Tannr Bjarnason im Miðfjǫrð, von dem nur eine einzige Vísa erhalten ist, als *orðllr* und *níðskdr* bezeichnet (Sturl. I. 230). Für diese Spottverse tritt seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. eine neue Bezeichnung auf: *danz*. Das Wort ist fremden Ursprungs und mit der Sache um 1200 nach Island gekommen. Reihentanz und Lied sind von jeher bei europäischen Völkern aufs engste verknüpft gewesen. Nun war es in jener Zeit bei den südgermanischen Stämmen, namentlich bei den Bauern Sitte, dass vor allem der Streit zwischen Sommer und Winter durch Tanz und Lied dargestellt wurde (Wackernagel, Litgesch.² I. 317 ff.; Uhland, Volkslieder III. 19 ff.; dazu die Anmerkungen Bd. IV). Diese Lieder hiessen schlechthin *Tanz*. Dass bei ihnen Verspottung und Hohn die Hauptsache gewesen ist, zeigen die vielen Volkslieder dieses Stoffes, die sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Solche mögen Isländer auf ihren Fahrten in England oder im Süden kennen gelernt haben. Ob sich bei ihnen in alter Zeit mit dem Liede der Tanz verband, lässt sich nicht nachweisen, auch nicht, ob wir es auf Island mit Lied und Gegenlied zu thun haben, beides ist vielmehr sehr unwahrscheinlich (vgl. Sturl. I. 264). Auf alle Fälle hielten die Isländer Spott und Hohn für das Charakteristische dieser Lieder. Zu diesem Inhalte gesellte sich dann auch die fremde Form, so weit sie sich aus den wenigen Fragmenten aus alter Zeit schliessen lässt: sie hat ungemein viel Ähnlichkeit mit den altschottischen und altfranzösischen Streitliedern zwischen Sommer und Winter (vgl. die Beispiele bei Uhland IV. S. 7 f.), und nur den Stabreim scheint der Isländer gleichsam instinktmässig mit ihr verknüpft zu haben.[1] Leider geben uns die Quellen nur drei Verse von diesen Danzar (Sturl. I. 249. II. 264), obgleich sie sie wiederholt erwähnen (Sturl. I. 245; II. 68; 264; Bisk. s. I. 237).

§ 153. Snorris wissenschaftlicher Trieb und feiner Formensinn lebte in seinen beiden Neffen Óláf hvítaskald und Sturla, den Söhnen seines Bruders Þórð, fort. Diese sind die letzten Gefolgschaftsskalden von Bedeutung; sie verstanden es, noch einmal dem erstarrten Formalismus Leben einzuhauchen, und stehen als Dichter unstreitig über ihrem Oheim und

[1] Über den *danz* Cpb. II. 385—92; Ólafur Davíðsson, *Íslenzkar Gátur, Þulur og Skemtanir* V, 8 ff.

Lehrer. Ólafr hvítaskald Þórðarson ist der poetisch begabtere, wenn er auch nicht so fruchtbar gewesen ist wie sein Bruder. Durch seinen Charakter macht er eine Ausnahme in seiner Zeit, in seinem Geschlecht: er war friedliebend, milde gegen jedermann, trachtete nicht nach Herrschaft und Reichtum und fand in wissenschaftlicher Arbeit und poetischem Schaffen seine Lebensaufgabe, wenn er sich auch nicht von den Kämpfen zurückhielt, in die seine Familie verwickelt war. Schon in seiner Jugend scheint sich Óláfr — er ist um 1212 geboren — an seinen Oheim Snorri eng angeschlossen zu haben, auf dessen Rat er 1236 von Hvamm nach Borg übersiedelt und mit dem er 1237 nach Norwegen geht (Sturl. I. 356). Jetzt beginnt für ihn die Zeit des Wanderns und Dichtens. Zunächst hält er sich beim Herzog Skúli auf, den er aber nach Snorris Abreise (1239) verlassen zu haben scheint. Nachdem er den folgenden Winter bei Eiríк von Schweden zugebracht hat, finden wir ihn zunächst bei König Hákon und dann bei Waldemar II. von Dänemark. Überall fand er wegen seines leutseligen Charakters und seines Dichtertalents freudige Aufnahme. Bei seiner Rückkehr nach Island (um 1245) war die Macht der Sturlungen fast vernichtet. Er lässt sich in Stafaholt nieder, widmet sich ganz wissenschaftlicher Arbeit und gründet hier eine Schule. Noch einmal greift er ins Staatsleben ein, als nämlich sein Neffe Þorgils aus Norwegen zurückgekehrt war mit dem Auftrag König Hákons, Island unter norwegische Botmässigkeit zu bringen (1252). Dabei tritt er entschieden für die Unterwerfung der Insel ein, auch hierin der Erbe der politischen Pläne seines grossen Oheims. Aber gleich darauf zieht er sich wieder ins Privatleben zurück, nachdem er 1253 auch das Amt des Gesetzsprechers aufgegeben hat. Als Leiter der Schule ist er wenige Jahre später (1259) zu Stafaholt gestorben.

Viele von Óláfs Gedichten, namentlich seine Fürstenlieder, sind verloren. So die Gedichte auf den Bischof Þorlák den Heiligen (Sturl. I. 351), auf den Schwedenkönig Eiríк (Skt. No. 34), auf den jüngeren Hákon Hákonarson (Skt. No. 152), auf Knút Hákonarson (Skt. No. 196), auf Valdemar II. (Skt. No. 218). Dagegen sind erhalten: Fragmente eines Gedichtes auf Hákon den Alten, worin dessen Zug nach Wermland (1225) besungen wird, auf den Isländer Áron Hjǫrleifsson, worin u. a. dessen Fahrt nach Jerusalem dargestellt war, und auf Thomas, den Erzbischof von Kanterbury. Umstritten ist die *Hrynhenda,* von der die Hákonarsaga 10 ganze und 2 halbe Vísur überliefert hat. Während sie nach Jón Sigurðsson (SnE. III. 381) und Þorláksson (Uds. 163) auf Skúli gedichtet sein soll, nimmt Finnur Jónsson (Litt. Hist. II. 96 f.) an, dass sie ein Lobgedicht auf Hákon sei. Ein Gedicht, das mit der Schilderung der glücklichen Zeit bei Hákons Regierungsantritt anhebt und Ereignisse darstellt, an denen Skúli keinen Anteil gehabt hat, kann unmöglich auf diesen gehen. Andrerseits werden in ihm die Eigenschaften und Thaten des abgefallenen Jarls in einer Weise verherrlicht, die sich mit einem Lobgedichte auf Hákon, wenn es vor dem König selbst vorgetragen sein soll, nicht verträgt. Das Gedicht wird nur verständlich, wenn man es nicht als Lobgedicht auffasst, das vor dem König vorgetragen worden ist, sondern als Gedicht, in dem Óláfr fern vom königlichen Hofe die Trefflichkeit jener beiden Männer gerühmt hat, ähnlich wie Snorri im Háttatal. Er wollte dadurch den Fürsten ein Denkmal setzen, denen beiden er so viel verdankte, unbekümmert um ihre Gunst oder Ungunst. Skúli war ihm der Mann der kühnen That, Hákon das Schosskind des Glückes.[1]

[1] Kgs. 303. Fms. IX. 356; Sturl. I. 270, II. 340; Bisk. I. 543. 544; SnE. II. 204; Kgs. 259 ff., Fms. IX. 265 ff.

§ 154. Noch mehr als Óláfr fühlte sich zum Oheim hingezogen sein jüngerer Bruder Sturla Þórðarson (1214—1284), der in vieler Beziehung seinem Bruder glich. Während dieser aber mehr von der wissenschaftlichen Thätigkeit Snorris angeregt und zu weiterer Arbeit veranlasst wurde, spornten Sturla besonders die geschichtlichen Arbeiten des Oheims an. In vieler Beziehung war Sturla der geistige Erbe seines Oheims. Nach dem Tode seiner Grossmutter Guðný, bei der er seine früheste Jugend verlebt hatte, schloss sich Sturla ihm aufs engste an. Wiederholt finden wir ihn auf seinem Gehöfte, in seiner Umgebung. Nach dem Tode seines Vaters Þórð ergreift er Besitz von dessen Gehöft Eyr (1237). Gegen seinen Willen wurde auch er in die Fehden seiner Zeit verwickelt; er hält treu zu seinem Geschlechte, namentlich im Kampfe gegen Gizur Þorvaldsson, und zeigt sich in diesen Kämpfen ebenso klug wie tapfer. Wiederholt lag er auch im Streit mit dem rauflustigen Sohne Snorris, mit Órœkja, bis die gemeinsame Pflicht der Rache an den Mördern Snorris die Blutsverwandten vereinigte. Unterdessen hat Sturla seinen Sitz in Staðarhól aufgeschlagen. Nach der Niederlage der Sturlungen sucht er wiederholt mit Gizur, dem Häuptling des Nordens, ein besseres Verhältnis anzubahnen; die Ruhe ist ihm lieber als der Kampf. Wie sein Bruder und früher schon der Oheim sah auch er schliesslich ein, dass Islands einzige Rettung im Anschluss an Norwegen zu finden sei. Daher schliesst er sich enger an Gizur an, als dieser 1258 als königlicher Jarl nach der Insel zurückgekehrt war, und steht auf seiner Seite gegen die isländische Nationalpartei. Auf dem Þveráþing schwört er dann 1262 König Hákon den Unterthaneneid. Bald darauf entzweit er sich mit den anderen Anhängern des Königs. Im folgenden Jahre zwangen ihn diese Gegner nach Norwegen zu gehen, um König Hákon den Streit entscheiden zu lassen. Hier fand er bei König Magnús, der für seinen abwesenden Vater Hákon regierte, anfangs keine Aufnahme, da ihn seine Gegner auf Island angeschwärzt hatten. Nur durch die Vermittlung Gauts auf Mel darf er im königlichen Gefolge verweilen. Bald aber hat ihm sein Talent im Märchenerzählen Freunde erworben, und auch die Königin wünscht ihn zu hören. Ja selbst Magnús wird freundlicher gestimmt und gestattete ihm auf Fürbitte seiner Gemahlin die Loblieder vorzutragen, die er auf den König und seinen Vater Hákon gedichtet hatte. «Ich glaube, du sprichst besser als der Papst,» das ist das Urteil des Königs über das Gedicht auf Hákon (Sturl. II. 269—71). Bald blühte dem Dichter die königliche Gunst; er wurde Magnús' Ratgeber, Gefolgschaftsmann und später Kämmerer. Auch erhielt er den Auftrag, das Leben Hákons zu schreiben, der unterdessen auf den Orkneyen gestorben war. Bis 1271 weilte Sturla bei König Magnús. Während dieser Zeit arbeitete er mit an den neuen isländischen Gesetzen, die er im Auftrag des Königs der Insel brachte. Hier bekleidete er als der erste das neue Amt des norwegischen Gesetzsprechers. Einige Jahre später war er abermals in Norwegen. Nach seiner Rückkehr wohnte er zurückgezogen, aber allgemein geachtet auf Fagrey, wo er am 30. Juli 1284 gestorben ist (Sturl. II. 273).

Von keinem Dichter aus der Sturlungenzeit ist so viel erhalten, wie von Sturla. Das hat seinen Grund darin, dass er in seinen historischen Schriften seine eignen Gedichte als Quelle benutzte. Nun pflegte aber Sturla in erster Linie das Loblied auf Fürsten. Da von seinen Königsgeschichten nur die Hákonarsaga erhalten ist, so erklärt es sich, dass von Sturla fast nur Gedichte auf Hákon Hákonarson erhalten sind, aber diese auch ziemlich vollständig. In vier Gedichten, die 1263 und 64

verfasst sind, ist Hákon besungen worden. Sie sind alle in verschiedenem Versmasse, denn Sturla beherrschte Form und Sprache der Alten wie sein Oheim Snorri. Obenan steht die *Hrynhenda*, aller Wahrscheinlichkeit nach das Gedicht, welches Sturla nach seiner Ankunft in Norwegen vor König Magnús vortrug. Das Gedicht behandelt Hákons Thaten von seiner Krönung durch Nicolaus von Sabina (1247) bis zum Jahre 1258. Da in diesem Jahre Gizurr aus Norwegen zurückkehrte und dieser mit Sturla in engeres Verhältnis trat, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass Sturla von ihm den Stoff zu dem Gedichte erhalten hat, in dem besonders die Macht Hákons gepriesen wird. Es ist verfasst in gewählter Sprache und Form, aus der die Nachahmung älterer Dichter, besonders des Arnórr jarlaskald spricht. Als Ergänzung zur Hrynhenda kann die *Hákonarkviða* aufgefasst werden, ein ziemlich umfangreiches Gedicht in Kviðuhátt in einfacherer Sprache nach dem Vorbild der alten Gedichte in Kviðuhátt, das Hákons Leben von seiner Geburt bis zu seiner Krönung behandelt. Die *Hrafnsmál*, in Form und Anlage dem gleichnamigen Gedichte des Þormóð Trefilsson nachgebildet, schildert Hákons Züge nach den Hebriden und Orkneyen, also die Thaten in den letzten Jahren seines Lebens, und ist für diese Zeit die Ergänzung der Hrynhenda. Der *Hákonarflokkr* endlich ist kein Loblied, sondern ein historisches Gedicht wie Óláfs Hákonardrápa, worin Sturla einen Gesamtüberblick über das Leben des Königs gegeben hat. Es ist in Dróttkvætt verfasst und wahrscheinlich unter dem Eindrucke entstanden, den Hákons Beisetzung in Bergen (1264) gemacht hat.[1] Von den andern Fürstengedichten Sturlas ist nichts erhalten, weder von den beiden Gedichten auf den schwedischen Jarl Birgir, dem *Birgisflokk* und der *Birgisdrápa* (Sturl. II. 272), noch von den zahlreichen Gedichten, die Sturla auf Magnús Hákonarson verfasst haben soll (Sturl. II. 272). Einem dieser Gedichte scheinen zwei Strophen anzugehören, die von Magnús' Vermählung mit Ingibjǫrg handeln (Kgs. 458. Fms. X. 110 f.). Dagegen enthält die Sturlunga noch einige Überreste von den *Þverárvísur*, die Sturlas und Þorgils skarðis Sieg über Hrafn und Eyjólf behandelt haben (Sturl. II. 215), und von der *Þorgilsdrápa*, die Sturla seinem Verbündeten Þorgils skarði nach seinem Tode (1258) gedichtet hat (Sturl. II. 112; 215 f.). — Unstreitig ist Sturla der bedeutendste Dichter seiner Zeit gewesen. Allein auch bei ihm zeigt sich allerorten das Epigonentum: die Form überwiegt nicht selten den Inhalt, hier und da macht sich eine ausmalende Breite geltend, überall zeigt sich Mangel an Originalität. Die Anlehnung und Nacheiferung der Hǫfuðskald in Sprache und Form, die Snorri theoretisch gelehrt, hat Sturla in der Praxis geübt.[2]

§ 155. Sturla ist der letzte Gefolgschaftsskalde, von dessen Gedichten wir Überreste besitzen. Er war zugleich der letzte hervorragende Dichter der alten Zeit, der alten Stoffe. Nach der Unterwerfung Islands unter norwegische Herrschaft wird das politische Interesse in den Hintergrund gedrängt und das kirchliche gewinnt allmählich die Oberhand. Die Energie des Volkes fängt an zu erschlaffen und die Lust und Begeisterung für kühne Thaten wird von der Freude an religiösen Dingen und an behaglichem Lebensgenusse verdrängt. Diesen Wandel der Volksseele spiegelt auch die Dichtung des ausgehenden 13. und des 14. Jahrhs. wieder. Nur

[1] Kgs. 242 ff.; Fms. IX. 234 ff.; X. 19 ff.; zur *Hrynhenda* vgl. Gislason, *Efterl. Skrift.* I. 69—89; zu den *Hrafnsmál* ebd. 90—104.

[2] Über Sturlas Leben: Heimskr. (Havniae 1818) V. S. XVII ff.; Sveinn Skúlason, Safn I. 503—639; Vigfússon, Prol. zur Sturl. XCVI ff.

einige Skalden aus der Zeit Óláfs und Sturlas, die historische Stoffe behandelt oder Fürsten besungen haben, verdienen noch genannt zu werden. Der Jarl Gizurr Þorvaldsson, Snorris Schwiegersohn und Gegner, der die Unterwerfung Islands unter norwegische Herrschaft vorbereitete und zum Lohn dafür von König Hákon zum Jarl ernannt wurde, dichtete neben einigen Lausavísur (Sturl. II. 170. 174) ein Loblied auf König Hákon.[1] Auf Gizurs Verwandten Barð Kolbeinsson von Stað, der 1246 von Þórð kakali erschlagen wurde, dichtete ein sonst unbekannter Skald-Hallr ein *Brandsdrápa*, worin er den letzten Kampf Brands bei Haugsnes schildert (Sturl. II. 70—73). Denselben Brand feierte auch sein Gegner Ingjaldr Geirmundarson in einem *Brandsflokk* (Sturl. II. 67; 70; 74—75). Letzterer dichtete ausserdem auf den Seekampf zwischen Kolbein und Þórð kakali im Húnaflói (1244) den *Atlǫguflokk* und zwar im Winter nach der Schlacht (Sturl. II. 55. 59).

§ 156. Aus der Sprache und Form aller dieser Dichter spricht nicht selten die beabsichtigte Anlehnung an die Dichtung der Alten. Unter dem Einflusse der Renaissance scheinen auch die *Draumavísur* entstanden zu sein, an denen besonders die Sturlungasaga so reich ist. Zukunftkündende Träume sind ein beliebtes Motiv der eddischen Dichtung, und auch in der Skaldendichtung im engeren Sinne begegnen sie im 10. Jahrh. Zu diesem Motiv griff man im 13. Jahrh. zurück; die Sagamenn suchten durch dasselbe ihre Dichtung zu beleben. Wichtige historische Ereignisse sollten von Leuten vorausgesehen und schon vor dem Ereignisse in der Traumvísa besungen worden sein. Nicht selten legte man diese Strophen Skalden in den Mund. Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Vísur apokryph und erst nach den Ereignissen, meist vom Sagaschreiber verfasst sind. Gedichtet sind die Traumvísur bald im Dróttkvætt, öfter aber im Fornyrðislag und sogar in Ljóðahátt. Schon dadurch dokumentieren sie sich als Erzeugnisse der Renaissance. Hier und da sind es Verstorbene, die im Traume erscheinen und die Zukunft künden. So erscheint Egill Skalagrímsson einem Hausgenossen Snorris, als dieser Borg verlassen wollte, und missbilligt den Plan (Sturl. I. 211). Einem 16jährigen Mädchen Jóreið in Miðjumdal erscheint Guðrún Gjúkadóttir, kündet ihr die Zukunft und offenbart ihr die Bestrebungen und das Wesen verschiedener hervorragender Isländer (Sturl. II. 219 ff.). Ganz besonders zahlreich sind die Traumvísur, die sich an die Schlacht bei Ǫrlygsstaðir knüpfen (Sturl. I. 369 ff.). Auch in anderen Sagas, wie in der Gunnlaugssaga, Njála, der Landnáma, besonders der Gíslasaga Súrssonar, finden sich solche Strophen. Vor allem bemächtigt sich ihrer die isländische Märchendichtung, als diese im Ausgang des 13. Jahrhs. anfing, Wurzel zu schlagen. Alle die Märchen, die Vigfússon als *Draumavitrarnir* veröffentlicht hat,[2] enthalten ziemlich umfangreiche Traumgedichte. So wird Stjǫrnu Oddi, ein Mathematiker und Astronom aus dem 12. Jahrh., nach dem Stjǫrnu Oddaþátt im Schlafe zum Verfasser zweier Gedichte, indem er im Traume der mythische Dichter Dagfinnr zu sein glaubt. Im historischen Kern der Saga wird ausdrücklich hervorgehoben, dass er im gewöhnlichen Leben kein Skalde gewesen und dass nur die Strophen aufgezeichnet seien, deren sich Oddi selbst noch erinnert habe. In dem einen dieser

[1] Kgs. 441; Fms. X. 82; vgl. Jón Þorkelsson, *Æfisaga Gizurar Þorvaldssonar* Rvík. 1868.

[2] *Barðarsaga Snæfellsáss, Viglundarsaga, Þórðarsaga, Draumavitrarnir, Völsaþáttr* hrg. von G. Vigfússon. Nord. Oldskr. XXVII. Kbh. 1860.

Gedichte, das in Kviðuhátt verfasst ist, wird der Kampf des mythischen Königs Geirvið mit zwei Berserkern behandelt (NO. S. 116 f.), in dem andern in Dróttkvætt verfassten der Zug des Königs gegen die Skjaldmey Hléguðr (S. 124 ff.). Beide Gedichte scheinen mit dem Traummärchen vor 1250 entstanden zu sein, da sich im Bragarmál noch die alte Form *þás* (für *þá er* 5 3) findet. Um dieselbe Zeit ist wohl auch der *Jǫtunsflokkr* des Bergbúaþátts gedichtet, den ein Riese dem Þórð von Djúpafjǫrð drei Nächte hintereinander vorsingt, ein Triumphlied der Riesen von ihrer Macht über die Elemente, das ungemein an die Ragnarøk der Vǫluspá anklingt. Es ist in Dróttkvætt gedichtet, doch so, dass der achte Vers stets wiederholt wird, wodurch die dämonische Kraft des Riesen zum Ausdruck gebracht werden soll (NO. S. 124 ff.). — Nach dem Kumlbúaþátt hat Þorsteinn Þorvarðsson, der um 1200 lebte, einst ein Schwert in einem Grabhügel gefunden. Da erscheint ihm im Traume der tote Herr der Waffe und fordert in einer Dróttkvættstrophe sein Schwert zurück, worauf ihn Þorsteinn ebenfalls in einer Vísa zurückweist (NO. S. 129 ff.). — In demselben Versmasse wie der Jǫtunsflokkr des Bergbúaþátts sind auch die Traumvísur in dem kleinen Þátt von Þorstein Siðu-Hallsson, der im 11. Jahrh. gelebt hat. Drei Nächte vor seinem Tode erscheinen dem Þorstein jede Nacht drei Frauen, von denen jedesmal eine den Schlafenden vor seinem Knecht Gilli in einer Traumvísa warnt; in der vierten Nacht wird der Herr von Gilli erschlagen (NO. S. 131 f.). Die hier und im Bergbúaþátt einzig dastehende Form der Strophen und die Vertrautheit mit den alten Mythen, die sich in beiden Gedichten findet, lassen vermuten, dass diese ein und denselben Verfasser haben.

KAPITEL 7.

DIE GELEHRTE UND GEISTLICHE DICHTUNG VOM 13. BIS 16. JAHRHUNDERT.

Jón Þorkelsson, *Om Digtingen på Island i det 15. og 16. Århundrede.* Københ. 1888.

§ 157. Die Einseitigkeit, die der Blütezeit der isländischen Skaldendichtung eigen ist, war gewichen, als man begonnen hatte, der Vergangenheit sein Augenmerk zuzuwenden und auch andere Stoffe neben den historischen Ereignissen der Gegenwart poetisch zu behandeln. Mit den encomiastischen Gedichten wird zugleich ein didaktischer Zweck verbunden, wie es z. B. im Háttatal der Fall ist. Der Verkehr mit dem europäischen Süden, der durch die kirchlichen Beziehungen ein viel regerer geworden ist, bringt neue Formen, Anregung zu neuen Stoffen. Der nächste Schritt ist, dass auch rein didaktische Gedichte oder Nachbildungen fremder poetischer Erzeugnisse entstehen. Trotz dem konservativen Charakter der Isländer haben sie diesen Schritt gethan. Und auch Norweger scheinen sich zuweilen an dieser Art der Dichtung beteiligt zu haben, wenn auch bei diesen nach wie vor sich keine Neigung zu dichterischer Thätigkeit findet und in dem einen Falle wohl isländischer Einfluss anzunehmen ist. Es ist Thatsache, dass eines der wichtigsten didaktischen Gedichte der Renaissancezeit von einem Norweger herrührt; das zeigt die Sprache und die Fauna, die das Gedicht voraussetzt. Es ist das *Rúnakvæði.* Entstanden ist das Gedicht nicht vor der 2. Hälfte des 13. Jahrhs., wie der Reim *væsta — bæzta* (v. 5 vgl. F. Jónsson, Litt. Hist. II. 32) und der Übergang kurzer Vokale vor einfachem Konsonanten in lange lehren. Zu Grunde liegt dem Gedichte das jüngere nordische Futhark mit seinen 16 Zeichen. Zu jedem dieser Zeichen ist ein Reimpaar gedichtet, das wie im Dróttkvætt

aus Versen zu je sechs Silben besteht und das wie hier durch die Alliteration ein Ganzes bildet. Der Binnenreim fehlt und ist durch den weiblichen Endreim ersetzt (ausser bei 15). Inhaltlich besteht jedes Verspaar aus zwei unverbundenen Sätzen, von denen der erste das Runenwort erklärt, während der zweite eigentlich nur des Reimes wegen dasteht und meist zum Inhalt des ersten passt wie die Faust aufs Auge (vgl. «Hagel ist das kälteste Korn; Christ schuf die Welt in uralter Zeit»). So ist das Gedicht eine ganz klägliche Reimerei und steht tief unter dem angelsächsischen Runengedicht, das in Strophen nichts als die Erklärung der Runenworte giebt. Allein es steht auch tief unter einem isländischen *Rúnaljóð*, das man m. E. ganz fälschlicher Weise erst um 1500 entstanden sein lässt. Dies Rúnaljóð zeigt noch kein Svarabhakti-*u* oder eine ähnliche sprachliche Erscheinung dieser Zeit, es hat vielmehr durchweg die Sprachformen des 13. Jahrhs. und lässt sich recht wohl in diese Zeit versetzen. In der ältesten Handschrift steht es unter Gebeten und Beschwörungsformeln, die fremden Ursprungs sind, und es liegt daher die Annahme nahe, dass auch das Rúnaljóð oder vielmehr seine Vorlage unter dem Einflusse eines angelsächsischen Runengedichtes entstanden ist. Nur hat der isländische Dichter das nordische Futhark zu Grunde gelegt, das sicher auch noch lange nach dem Verbesserungsversuch des Þórodd Gamlason auf Island bekannt gewesen ist (vgl. Björn Ólsen, Runerne i den oldisl. Lit. S. 46 ff.), und dem entsprechend seinen Stoff fast ganz frei gebildet. Die Form des Gedichtes ist eine Abart der Ljóðaháttstrophe; die Langzeile enthält zwar die zwei Stäbe, ist aber um einen Fuss gekürzt. Die 16 dreigliedrigen Halbstrophen geben eine dreifache kenningartige Erklärung der Runennamen, deren Glieder polysynthetisch untereinander verbunden sind. Am Schlusse jeder Halbstrophe steht das lateinische Wort für den Runennamen und eine poetische Bezeichnung für König; beides ist gelehrte Spielerei. Von diesem Rúnaljóð ist nun das Rúnakvæði eine ganz klägliche Nachbildung.[1]

§ 158. Zu den gelehrten Gedichten der Renaissance gehören auch die isländischen *Þulur*. Es sind dies kurze Satzreihen, besonders Aufzählungen von Namen oder dichterischen Bezeichnungen *(heiti)* für Personen oder Dinge, meist in einfachen, regelrechten Fornyrðislagstrophen, durch die der poetischen Sprache der Skalden Gelegenheit zur Abwechslung geboten werden sollte. Geschöpft sind sie meist aus der alten Dichtung. Sie tauchen um 1200 auf, denn die Vísur Einars (S. 693) dürfen wir schwerlich in direkten Zusammenhang mit dieser Memorierpoesie bringen. Die ältesten dieser Nafnaþulur sind Zusammenstellungen von Eigennamen mythischer oder poetischer Wesen, so der mythischen Rosse und Ochsen in der *Þorgrímsþula* (SnE. I. 480. 484), der mythischen Pferde in der *Kálfsvísa* (SnE. I. 482 f.; II. 459). In dieser Form werden sie mit Vorliebe in eddische Gedichte interpoliert (Vsp. 10—16; Grm. 27—28; 46 ff. u. öft.). Erst später kam man dazu, poetische Worte (Appellativa) für alle möglichen Dinge in Fornyrðislagstrophen zusammenzustellen. So entstand denn, wohl erst unter dem Einflusse von Snorris Thätigkeit, in der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. eine systematische poetische Zusammenfassung der Namen mythischer und saggeschichtlicher Wesen und Orte, der Beinamen höherer altheidnischer Götter, der poetischen Bezeichnungen für die

[1] Beide Gedichte sind hrsg. von Kålund, *Småstykker* udg. af Samf. S. 1—21, dazu S. 100—113, und von Wimmer, *Die Runenschrift* S. 275—88; Rkv. auch Cpb. II, 369 f. (willkürlich).

Menschen und die Dinge, mit denen sie im engsten Verkehr stehen. Die Dichtung der Alten war die Quelle dieser Þulur. Mit den Wikingerkönigen hob diese Sammlung an; es folgten dann: Riesen, Riesinnen, Þórr, Óðins Söhne, die Asen, Asinnen, Valkyrjen und Nornen, Frauen, Männer; dann geht der Dichter über auf den Kampf und die verschiedenen Waffen, auf das Meer, das für die Nordländer im Leben und in der Dichtung eine so wichtige Rolle spielt, die Flüsse und die Tiere der Gewässer und die Schiffe, auf die Erde und die Tiere, die auf ihr leben; mit Himmel und Sonne schliesst die Sammlung. Diese grössere Dichtung fand Aufnahme in der ausführlichen Redaktion der Snorra Edda, in die sie erst nach Snorris Tode gekommen ist. Snorri hat sie in der Edda selbst nicht gekannt und benutzt, ein Hauptgrund, dass sie erst nach dem Snorrischen Werke entstanden ist. Neben dieser älteren Fassung, die bereits nicht frei von Interpolationen ist (vgl. den Nachtrag der jǫtnaheiti SnE. I. 554 f.), besitzen wir in den Hss. AM. 8° 748 und 757 noch eine wesentlich vermehrte Dichtung (hrg. SnE. II. 468 ff.; 551 ff.), in der nicht nur die Þulur der Könige, Zwerge, Óðins, des Waldes eingeschoben sind, sondern die auch in buntem Durcheinander eine Fortsetzung giebt, in der die Heiti noch fehlender Dinge aufgeführt werden. Gegen Schluss sind auch die Dróttkvættstrophen des Einar Skúlason nicht vergessen. Sonst zeichnet sich dieses spätere Machwerk durch die Regelmässigkeit der Fornyrðislagstrophe und durch seine vielen Fremdwörter aus. Entstanden ist dasselbe nicht vor dem Ausgang des 13. Jahrhs.[1]

§ 159. Neben den Gedichten, die ihren Stoff aus der heimischen Dichtung vergangener Zeiten schöpfen, finden wir andere, deren Verfasser fremde Stoffe verarbeitet haben. Geistliche finden an solchen Nachdichtungen ihre Freude; lateinisch verfasste Quellen haben sie vor allem benutzt. Aber in ihren Dichtungen haben sie nicht selten auch heimische Anschauungen und Gedanken verwebt oder sind von der älteren Dichtung der Heimat beeinflusst worden. Hierher gehört in erster Linie die *Merlínússpá* des Benediktermönches Gunnlaug aus dem Kloster Þingeyrir im nördlichen Island († 1218). Die Dichtung Gunnlaugs lehnt sich mit Ausnahme des Eingangs und Schlusses des längeren Gedichtes ziemlich sklavisch an die Prophetie des Merlin, wie sie Gottfried von Monmouth im 7. Buche seiner Historia regum Britanniae nach keltischen Volksliedern wiedergiebt. Wie Gottfrieds Darstellung zerfällt auch die Dichtung Gunnlaugs in zwei Teile: der erste (= lib. VII. Cap. 4) behandelt in 68 Strophen das Unheil, das über das Land Britannien hereinbricht, während der zweite (= lib. VII. Cap. 3) hauptsächlich von den Kriegen handelt, die unter den Bewohnern toben werden (103 vv.). Aus dem doppelten Zielpunkt der Prophetie erklärt sich die Umstellung, die Gunnlaugr bei der Abfassung seiner Gedichte vorgenommen hat. Trotz der sklavischen Anlehnung an die Vorlage finden sich Wendungen, die Kenntnis der eddischen Dichtung, besonders der Vǫluspá, voraussetzen. Mit letzterer hat die Merlsp. vor allem in den Strophen über den Weltuntergang manche Übereinstimmung. Auch die Form ist wie in diesem Gedichte Fornyrðislag, nur besteht die Strophe öfter aus 10 oder 12 Halbversen, je nachdem die Vorlage eine Ausdehnung erheischte. Erhalten ist die Merlínússpá in der einen Fassung der Bretasǫgur, der prosaischen Wiedergabe von Gottfried von Monmouths

---

[1] Ausgabe der Þ. in der SnE.; Cpb. II, 422 ff. — Vgl. S. Bugge, *Biskop Bjarne og Snorres Edda.* Aarb. 1875, 209 ff.; K. Müllenhoff, DAK. V. 223 ff.; namentlich F. Jónsson, Germ. Abhandlungen zum 70. Geburtstag K. v. Maurers S. 489 ff.

Hist. reg. Britanniae, in die sie später eingefügt ist. Hieraus erklärt sich, dass sich der Eingang des zweiten Gedichts mit der prosaischen Darstellung deckt. Jedenfalls ist die Merlínússpá älter als die Saga und ganz unabhängig von dieser Übertragung entstanden.[1]

Wie in dieser Spá die Form der alten Prophetien wieder auftaucht, so zeigen die etwas jüngeren *Hugsvinnsmál* oder der *Isländische Cato* die Form des Lehrgedichtes, den Ljóðaháttt. In diesem Gedicht liegt eine Übertragung der Disticha de moribus des Dionysius Cato vor, die im Mittelalter als Lehrbuch weit verbreitet und schon in der ersten Hälfte des 12. Jahrhs. auf Island bekannt waren, da der Verfasser des 1. grammatischen Traktates ein lateinisches Distichon mit dem Hinweis auf Cato citiert (SnE. II. 26). Die Vorlage des isländischen Dichters ist bereits mit christlichen Interpolationen versehen gewesen. Im allgemeinen hält sich der Dichter streng an seine Quelle, sowohl an die kurzen Sätze der prosaischen Einleitung als auch an die vier Bücher der Disticha. Eine Anzahl Verse, besonders des 4. Buches, ist unübersetzt geblieben, andere sind dem isländischen Leben angepasst (so Str. 10. 11. 71. 108.); der Hinweis auf die römischen Dichter (Str. 54) oder die alten Götter (Str. 127) wird vermieden. Selbständiges Machwerk sind nur die Eingangs- und Schlussstrophe, worin der Dichter die Sprüche der Heiden allen Männern widmet. Hierdurch kommt der Bearbeiter mit sich selbst in Widerspruch, da auch er im Anschluss an die Vorlage in V. 2 sie den Vater an seinen Sohn richten lässt. Der Dichter beherrscht die Sprache, die sich durch Einfachheit auszeichnet, und Form auf gleiche Weise, wenn er sich auch öfter im Wortlaut wiederholt. Hier und da zeigen die Sprüche wörtliche Übereinstimmung mit den Hávamál; das Verhältnis beider Dichtungen zueinander bedarf noch der Untersuchung, da dies interpolationsreiche Gedicht die Priorität der Hugsvinnsmál nicht ausschliesst.[2]

§ 160. Ungleich öfter als weltliche Stoffe werden seit dem Ausgange des 12. Jahrhs. kirchliche von den geistlichen Skalden behandelt, und diese geistliche Drápa, die in Anlehnung an die weltliche entstanden ist, hält sich auf Island noch viele Jahrzehnte, nachdem das Fürstenlied längst verklungen war. Durch ihre Reisen und ihren Verkehr mit christlichen Völkern namentlich auf den britischen Inseln, später durch längeren oder kürzeren Aufenthalt an geistlichen Stätten des europäischen Festlandes hatten die Isländer die Verehrung Christi, der Jungfrau Maria, der Apostel, der Heiligen kennen gelernt und sie mit nach ihrer Heimat gebracht. Im ersten christlichen Jahrhunderte taucht das religiöse Gedicht nur vereinzelt auf, und von den wenigen Gedichten ist uns nichts erhalten. Unstreitig ist bereits Hallfreðs Uppreistardrápa (S. 679) religiösen Inhalts gewesen, wenn auch der Name des Gedichtes diesen selbst nicht erschliessen lässt. Auf den Apostel Thomas dichtete Bjǫrn Hítdœlakappi eine *Tómasdrápa*, als er ihm die Kirche zu Vellir weihte. Christum verherrlicht haben Eilífr Guðrúnarson und der berühmte Gesetzsprecher Skapti Þóroddsson. Eine eigentliche Pflege genoss aber damals das geistliche Gedicht noch nicht. Erst als sich die Geistlichen selbst seiner annahmen, fand es diese.[3]

---

[1] Hrg. Annal. f. nord. Oldk. 1849, S. 14—75; Cpb. II, 372—79. Vgl. Gottfried v. Monmouth, *Hist. reg. Brit.* hrg. von San-Marte S. 93—101; Finnur Jónsson, *Hauksbók* Indledn. S. CXI ff.

[2] Hrg. von Schéving, Viðey 1831; z. T. in Gíslasons Prøver S. 549 ff. Über *Dionysius Cato* vergl. Teuffel, *Gesch. der röm. Lit.* § 24.

[3] Über die geistliche Dichtung Hammerich, *De episk-kristelige Oldkvad hos de gotiske Folk.* 1873. S. 132 ff.; Kahle, *Isl. geistliche Dichtungen des ausgehenden Mittelalters.* 1878.

Anregend nach dieser Richtung hat vor allem gewirkt Nicolás Bergsson, Abt des Þveráklosters († 1159), der auf langer Pilgerfahrt, wahrscheinlich nach Jerusalem, die Welt kennen gelernt und Veranlassung zu einem Reiseführer *(Leiðarvísir)* nach Rom und dem gelobten Lande gegeben hat. Nicolás dichtete eine *Jónsdrápa* auf den Apostel Johannes, von der in der kleinen Jónssaga drei Strophen überliefert sind. In ihnen wird in schlichter, doch gehobener Sprache vor allem die Liebe Christi zu seinem Lieblingsjünger verherrlicht.[1] — Ebenfalls auf den Apostel Johannes dichtete nach derselben Quelle (Post. s. 510 f.) der Kanonikus Gamli von Þykkvibœr in der 2. Hälfte des 12. Jahrhs. eine *Jónsdrápa* in Hrynhent, von der vier Strophen erhalten sind. Vollständig besitzen wir Gamlis *Harmsól* d. h. «Sonne in Leiden», eine künstliche Stefjadrápa in derselben schlichten und zugleich gehobenen Sprache der älteren geistlichen Dichtung. Der Eingang (v. 1—19) enthält die Anrede an Gott und den Dank des Dichters für das Erlösungswerk. Die fünffach gegliederten Stefjamál (v. 20—45) besingen Christi Leiden und Sterben, seine Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft am jüngsten Tage. In dem ziemlich breit angelegten Schluss (v. 46—65) findet der Dichter Trost in der Errettung verschiedener Heiliger und bittet dann Gott selbst um Erbarmen, die Jungfrau Marie und die Heiligen um ihre Fürbitte.[2] — Der zweiten Hälfte des 12. Jahrhs. gehören ferner an: *Leiðarvísan* («Wegweisung»), wie sich das Gedicht selbst nennt (v. 44[8]), eine Verherrlichung des Sonntags als Tag des Herrn und ein Mahnruf, diesen Tag heilig zu halten,[3] und die etwas ältere *Plácítúsdrápa*, ein Loblied auf den römischen Ritter Placitus, den heiligen Eustachius, nach einer prosaischen Legende, wie sie uns in der Plácítússaga (Hms. II. 193 ff.) vorliegt. Von letzterem Gedicht ist Anfang und Schluss verloren; die erhaltenen Stefjamál verherrlichen Placitus' Gottvertrauen und seine Frömmigkeit in den Tagen des Unglücks.[4] Übereinstimmungen, die diese beiden Gedichte in Bau und Wortschatz zeigen, lassen vermuten, dass der Dichter der jüngeren Leiðarvísan die Plácítúsdrápa benutzt habe. — *Líknarbraut* «der Weg der Gnade» ist eine Verherrlichung des heiligen Kreuzes, an dem Christus gelitten hat und gestorben ist und das sich einst auch beim jüngsten Gericht der Menschheit zeigen wird. So ansprechend dies Gedicht auch durch die Innigkeit ist, die aus ihm spricht, so ist der Aufbau durchaus nicht mehr kunstgerecht: die mehr epischen Stefjamál (v. 13—29) treten gegen den lyrischen Aufgesang (v. 1—12) und vor allem den Abgesang (v. 30—52) wesentlich zurück. Namentlich nimmt in letzterem die Beschreibung des Kreuzes einen ziemlich breiten Raum ein. Sprache und Metrik weist das Gedicht der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. zu.[5] — Nur fragmentarisch (17 vv.) ist ein anderes Gedicht erhalten, das der Herausgeber Egilsson *Heilagsandavísur* genannt hat. Die erhaltenen Strophen verherrlichen die Kraft und Wirksamkeit des heiligen Geistes.[6] — Der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. gehört endlich ein viel umstrittenes Gedicht an, das die Papierhss. der

[1] Post. s. 509—10; über Nicolás vgl. Tím. VIII. 200 f.

[2] Hrg. von Sveinbjörn Egilsson, *Fjøgur gømul kvæði.* 1844, S. 1—34; mit schwedischer Übersetzung und Erklärung von Kempff, 1867.

[3] Hrg. von Svb. Egilsson, *Fj. g. kvæði* S. 57—70.

[4] Hrg. von Svb. Egilsson, 1883; von F. Jónsson in den Opuscula philol. 1887, S. 210—66.

[5] Hrg. von Svb. Egilsson, *Fj. g. kvæði* S. 35—51; über das Alter vgl. Gíslason, Aarb. 1869, 145—48.

[6] Hrg. in *Fj. g. kvæði* S. 52—56.

Eddalieder überliefert haben und deshalb von verschiedenen Herausgebern mit den Eddaliedern zugleich veröffentlicht worden ist: die *Sólarljóð*. Wie das Gedicht vorliegt, ist es überarbeitet. Allein die Überarbeitung erstreckt sich nicht auf das eigentliche Gedicht, sondern nur auf den Eingang (v. 1—32) und den Schluss (v. 76—83): dort giebt der Überarbeiter gute Lebensregeln und zeigt an Beispielen, wie es denen ergangen ist, die sie nicht befolgt haben; hier scheint er in ziemlich dunkler Weise auf den Ursprung der Übel einzugehen. Eigentümlich ist dem Überarbeiter die allegorische Personification, die er auch durchweg in den Beispielen verwertet. Dieser Überarbeiter hat auch dem Gedichte nach den Eingangsworten der v. 39—45 *(Sól ek sá)* den Namen gegeben. Das eigentliche Gedicht, das mit v. 33 ebenso klar wie verständig anhebt und mit einer Bitte an die Dreieinigkeit um Erlösung von den Sünden (v. 75) endet, giebt in Gestalt einer Vision in regelrechten Ljóðahàttstrophen ein Bild von den Freuden und Leiden im Jenseits. Der Dichter denkt sich gestorben. Er schildert, wie er einst auf Erden glücklich gelebt, wie aber dann sein Sterbetag gekommen ist, wie ihm die Sonne das letztemal geschienen und wie er dann von allem auf Erden hat scheiden müssen. Nach der Ankunft im Jenseits ist er alle Welten durchwandert und hat dort gesehen, was die Bösen zu erdulden haben, wie es den Guten ergeht. Die Schlussstrophe, die Bitte, liegt ausserhalb der Vision. Dass diese Vision ein toter Vater seinem Sohne offenbaren soll, geht aus dem Gedichte selbst nirgends hervor, das ist nur die Auffassung des Überarbeiters. Als Quelle hat der Dichter offenbar eine Legende von der Seele Wanderung durch Hölle, Fegefeuer und Paradies gehabt, wie sie im 13. Jahrh. ziemlich verbreitet und wie sie nach Island von Irland und England aus gekommen waren.[1] Wie tief diese an und für sich gelehrten Stoffe ins Volk gedrungen sind, lehrt das norwegische *Draumekvæði*, welches Landstad aus Telemarken aufgezeichnet hat; dieses zeigt vielfache Berührung mit den Sólarljóð, wenn es auch hier und da andere Züge enthält.[2]

§ 161. Während alle diese Gedichte von Geistlichen verfasst sind, treffen wir in der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. auch einige weltliche Dichter, die ebenfalls die geistliche Drápa gepflegt haben. Ganz besonders thätig nach dieser Richtung war der nordländische Häuptling Kolbeinn Tumason († 1208), der manches Lied auf die Jungfrau Maria und die Heiligen gedichtet haben soll (Bisk. s. I. 570). Von seinen Gedichten sind aber nur 5 Vísur einer *Jónsdrápa* auf den Apostel Johannes erhalten und ein inniges und recht religiöses Gebet in Runhent, worin er Gott um seinen Beistand bittet.[3] Von anderen Dichtern, wie von Óláf Leggsson Svartaskald († 1238; SnE. II. 629) oder Eilíf kúlnasveinn, haben wir nur geringe Fragmente, die den Inhalt der Dichtung schwer erschliessen lassen. Allein diese weltlichen Skalden geistlicher Gedichte sind doch selten. Seit der Mitte des 13. Jahrhs. liegt dann die geistliche Dichtung Jahrzehnte darnieder. Zweifellos hat dies seinen Grund in den heftigen Kämpfen

---

[1] Hrg. in den Ausg. der Eddalieder AM., von Rask, Munch, Möbius, Bugge, Finnur Jónsson; im Cpb. I. 202—10; mit franz. Übers. von Bergmann, *Les chants de Sól.* 1858; schwed. Übersetzung von Petersson 1862; deutsche von Baumgartner, *Das altnord. Sonnenlied, ein christlicher Gesang der Edda.* 1888; vgl. Hammerich, *De episk-kristelige Oldkvad* S. 132 ff.; Jørgensen, *Den nord. Kirkes Grundlæggelse* I. 595 ff.

[2] Landstad, *Norske Folkeviser* S. 65—96; vgl. S. Bugge in Norsk Tidskr. f. Vidensk. og Litt. 1854—55, S. 102—21.

[3] Post s. 511 f.; Bisk. s. I. 570; I. 568.

zwischen Staat und Kirche, die nach Einverleibung Islands in das Machtgebiet der norwegischen Könige auf der Insel tobten und die die Geister von der Dichtkunst ablenkten. Wirkten doch diese Wirren auf die Entwicklung des Geisteslebens Islands derart ein, dass Schulen, die einst geblüht hatten, wie die Skálholter Domschule, ganz aufhörten und auch der wissenschaftliche Betrieb auf den Klosterschulen viel lässiger wurde. Eine allgemeine Verrohung hatte sich auch des geistlichen Standes bemächtigt. Es mögen furchtbare Naturereignisse wie die Ausbrüche der Hekla und das Auftreten des schwarzen Todes in der ersten Hälfte des 14. Jahrhs. gewesen sein, die die Geistlichkeit auf ihren wahren Beruf und auf das geistliche Lied zurückgewiesen haben. Auf alle Fälle steht dieses seit der Mitte des 14. Jahrhs. in neuer Blüte. Obenan steht in dieser Zeit die *Lilja* des Eystein Ásgrímsson, eines Augustinermönches im Þykkvabœkloster, der 1361 während seines Aufenthaltes in Níðarós in Norwegen starb, eines talentvollen, aber unsteten und händelsüchtigen Mannes, der als Kirchenvisitator Níðvísur auf den Bischof Gyrð verfasste und sich dadurch beinahe den bischöflichen Bann zugezogen hätte. Eysteins Lilja ist die Messiade Islands, das vollendetste und schönste religiöse Gedicht des Mittelalters, von dem jeder isländische Dichter wünschte, es selbst verfasst zu haben, das manche tagtäglich, andere wenigstens einmal die Woche laut vorlasen. Schon der Bau des Gedichtes ist kunstvoll: die 100 Vísur werden eingeleitet durch das Lob auf Gottes Allmacht und die Bitte an ihn, Christum und die Jungfrau Maria, dem Dichter die rechte Reinheit zu seinem Werke zu verleihen. Den Kern des Aufgesangs bilden dann die Schöpfung der Welt und der Menschen, der Sündenfall und Gottes Ratschluss der Erlösung. Mit der Sendung des Engels an die Jungfrau Maria und einem Lobe auf diese schliesst dieser Aufgesang (v. 1—25). Es folgen dann die Stefjamál, die sich durch verschiedenes Stef in zwei Teile gliedern: der erste (v. 26—50) enthält die Verkündigung, Geburt und das Leben Christi bis zum Beginn seiner Leiden, der zweite (v. 51—75) Christi Leiden, Tod und Auferstehung, die Ausgiessung des heiligen Geistes und das jüngste Gericht. Auch hier tritt die Maria überall hervor. Im Abgesang (v. 76—100) wird der Dichter zunächst persönlich; er klagt über seine Sünden und bittet um Vergebung und um die Vermittlung der Jungfrau Maria, auf deren Verherrlichung schliesslich das Gedicht hinausläuft (v. 86 ff.). In klarer, gehobener Sprache, die die alten formelhaften Umschreibungen meidet und an deren Stelle leicht verständliche biblische Bilder enthält, giebt der Dichter seinen Gefühlen Ausdruck, schildert er in Anlehnung an die heilige Schrift das Erlösungswerk. Durch diese Sprache hat der Dichter mit der alten traditionellen Skaldensprache gebrochen; die toten Kenningar hören von jetzt ab auf, einfache biblische Bilder treten an ihre Stelle. Die Form des Gedichtes ist das achtsilbige Hrynhent, das unter dem Einflusse dieses Gedichtes für die religiöse Drápa der folgenden Jahrzehnte das würdigste Gewand erschien, weshalb man von dieser Zeit an die Hrynhenda Liljulag ('Versweise der Lilja') nannte.[1]

Unter dem Einflusse Eysteins steht zunächst der ihm persönlich befreundete Arngrímr, der erst Mönch, dann von 1351—61 Abt von Þingeyrir war.

---

[1] Hrg. in Finni Johannæi *Hist. eccl. Isl.* II. 398—448 (mit lat. Übersetzung); von Eiríkr Magnússon, London 1870 (mit englischer Übersetzung); CN. 87—100; dänische Übersetzung von F. Magnusen, Kph. 1820; deutsche von Studach, Schwed. Volksharfe S. 178—206; von Baumgartner, Freiburg 1884; über Eystein vgl. Tím. VIII. 222 f.

Er ist der erste von den drei Skalden gewesen, die das Leben und die Thaten des Bischofs Guðmund Arason ins góða von Hólar († 1237) besungen haben. Die *Guðmundardrápa* hat Arngrímr 1345 gedichtet, da seit dem Tode des Bischofs, wie es im Gedichte heisst, 108 Jahre verstrichen sind; sie ist offenbar früher entstanden als die Saga, die er auf denselben Bischof geschrieben hat. Wie die Lilja ist sie in Hrynhenda verfasst, aber steht tief unter dieser. Die Sprache ist einfach, wie die Eysteins, frei von inhaltlosen Bildern, aber das Gedicht zeigt weder Tiefe noch Gedankenreichtum; Breite und Reflectionen sind ihm eigen. Auch in dem doppelten Stef, das der Stefjabalkr (v. 20—40) hat, zeigt sich die Nachahmung der Lilja. In diesem Teile steht das Leben Guðmunds als Bischofs im Mittelpunkt. Im Abgesang (slœm) handelt dann der Dichter eingehend über den Vergleich des Abtes Berg, der Guðmund mit einem Cederbaum verglichen hat, und über des Bischofs Wunder nach seinem Tode.[1] — Eine zweite *Guðmundardrápa* dichtete ungefähr 20 Jahre später Bruder Arni Jónsson, der die letzten Jahre seines Lebens Abt zu Munkaþverá (1371—79) war. Dies Gedicht ist noch breiter angelegt (80 vv.), enthält ebenfalls doppeltes Stef und weiss vor allem in dem umfangreichen Slœm (v. 59—80) mehr über die Wunder Guðmunds zu berichten. Die Sprache ist hier und da schwülstig und reich an Fremdwörtern, die der südländischen Mariendichtung entlehnt sind. Denn wie Arngríms Gedicht durchzieht auch dieses von Anfang bis Schluss Marienverehrung, und die Bezeichnungen der Maria, wie sie die mittelalterliche lateinische Mariendichtung enthielt, sind typisch geworden und in ihrer lateinischen Gestalt auch in die isländische Dichtung gedrungen.[2]

Während diese beiden Drápur innerlichen und äusserlichen Zusammenhang untereinander zeigen, nimmt ein drittes Guðmundargedicht eine isolierte Stellung ein. Sein Verfasser ist Einarr Gilsson, der im nördlichen Island seine Heimat hatte und 1367—68 Gesetzsprecher des nördlichen und westlichen Bezirks der Insel war. Dieses *Guðmundarkvæði* ist jünger als das Gedicht Arngríms, aber später von diesem gekannt und in seiner Guðmundarsaga benutzt worden, denn nur durch diese — und zwar hauptsächlich in ihrer interpolierten Gestalt — sind uns Bruchstücke davon erhalten, in denen Guðmunds Thaten, besonders seine Wunder, verherrlicht werden. Sicher haben diese 61 Dróttkvættstrophen einem grösseren zusammenhängenden Gedichte angehört, von dem das *Selkollukvæði* (Bisk. s. II. 82—87) nur ein Teil gewesen ist. Man hat m. E. mit Unrecht diese Bannung des Mittagsgeistes Selkolla durch den Bischof als ein besonderes Gedicht aufgefasst. Durch alle Strophen geht derselbe Geist, dieselbe Sprache. Die alten künstlichen Kenningar, die in der isländischen Mythologie ihre Wurzeln haben, blühen in alter Weise, die Thaten des Bischofs werden nach älterer Saga klar, wenn auch hier und da etwas schwülstig erzählt. So unterscheidet sich das Gedicht wesentlich von den beiden Drápur der Geistlichen. Auch lässt es nirgends den Einfluss Eysteins erkennen. Dazu findet sich von Marienverehrung fast nichts, und der Mangel des Stefs macht es zweifelhaft, ob das Gedicht überhaupt eine Drápa in der Weise Arngríms oder Arnis gewesen ist. — Ausser diesem Gedicht haben wir von Einar ein zweites *Guðmundarkvæði*, in dem der Dichter die Rechtfertigung des Bischofs vor dem Erzbischof

---

[1] Hrg. Bisk. s. II. 187—201; von A. Isberg, Lund 1877 (mit schwed. Übersetzung); über Arngrím vgl. Tím. VIII. 191.
[2] Hrg. Bisk. s. II. 202—20.

Þórir von Níðarós besungen hat, als ihn seine isländischen Feinde bei diesem angeschwärzt hatten. Schon die Form zeigt — es ist in Hrynhenda gedichtet —, dass diese 17 Strophen (Bisk. s. II. 99—103) nichts mit jenem Gedicht zu thun haben können. Einarr hat es in diesem Gedichte vortrefflich verstanden, Frage und Antwort der beiden Geistlichen in poetisches Gewand zu hüllen, wie er überhaupt die poetische Form vollständig beherrscht.[1] Das zeigt sich auch in dem dritten grossen Gedicht, das wir von ihm besitzen und durch das er Bahnbrecher einer ganz neuen Form wird, in der *Óláfsríma*. Mit diesem Gedichte tritt in der isländischen Dichtung eine neue Weise hervor, die bald volkstümlich werden und die folgenden Jahrhunderte beherrschen und überleben sollte. So war die Óláfsríma für die Volksdichtung dasselbe, was die Lilja für die geistliche Dichtung war, deren Ausläufer im 15. und 16. Jahrh. zunächst zu verfolgen ist.

§ 162. Eysteinn und Einarr Gilsson sind die letzten Höhen mittelalterlicher Dichtung auf Island. Wohl erstirbt die Poesie nicht, aber ihre Kraft ist vergangen, sie welkt dahin. In Anlehnung an vorhandene Beispiele verehren die Geistlichen meist in Liljulag den Heiland, die Jungfrau Maria, die Apostel, die Heiligen, während der Laie den Inhalt der alten geschichtlichen und mythischen Sagas in die Form der Ríma giesst und diese neuen Gedichte zum Tanz und zur Unterhaltung aufspielt. Aber nicht nur in heimischer Sprache wird gedichtet, auch der lateinische Hymnus der abendländischen Kirche ist nach Island gekommen und hat zur Nacheiferung angeregt und die heimische Form beeinflusst. Es sind lateinische Gedichte erhalten, die zum Gedächtnis und zu Ehren des heiligen Jón, des Bischofs von Hólar, und besonders des Þorlák Þórhallsson von Skálholt von Hunderten an ihren Weihetagen gesungen wurden.[2] Später lösten Hymnen in heimischer Sprache die lateinische ab. So sang man zur Nikolásmesse seit dem 14. Jahrh. einen solchen auf den heiligen Nicolaus von Lycien (Om Digtn. S. 25). Allein im allgemeinen scheinen diese fremden Formen in der geistlichen Dichtung selten gewesen zu sein; die alte Form der Drápa führte noch die Herrschaft. Und auch in der weltlichen Dichtung lebte, abgesehen von der Ríma, die alte Weise fort. Erst als im 16. Jahrh. das deutsche Kirchenlied nach der Insel drang, siegte mit diesem die freiere Weise über die altheimische.

§ 163. Ein grosser Teil der Gedichte vom Ausgang des 14. Jahrhs. bis zur Reformation ist noch nicht herausgegeben; das meiste verdanken wir Jón Þorkelsson, der in seinem Buche 'Om Digtningen på Island i det 15. og 16. Århundrede' eine Geschichte dieser Dichtung mit vielen Veröffentlichungen aus den Handschriften giebt. Besonders zahlreich sind in dieser Zeit die Marienlieder; über 50 sind handschriftlich erhalten. In allen möglichen Formen treten sie entgegen: als einfaches einstrophiges Gebet, als schlichtes Loblied, als kunstvolle Drápa, als Klagelied *(Maríugrátr)*, ja sogar als Maríulykill, worin jede Strophe in anderm Versmass verfasst ist. Ihrem Inhalte nach sind die Gedichte entweder Loblieder auf die Mutter Gottes schlechthin oder berichten nur von dem einen oder andern Wunder, das diese als Himmelskönigin vollführt hat. Diese poetischen Legenden, die wahrscheinlich in Südfrankreich ihren Ursprung

[1] Die Fragmente von Einars Guðmundardichtung finden sich Bisk. s. II, 1 ff.; zu einzelnen Strophen vgl. Jón Þorkelsson, *Bem. til nogle Steder i Versene i Guðm. s. ved Abbed Arngrim*, Kgl. D. Vidensk. Selsk. Forh. 1883, 93—104.

[2] Veröffentlicht von Jón Þorkelsson jun. in den *Íslenzkar ártíðaskrár* S. 75 ff.; 144 ff. Vgl. dazu Ders. *Om Digtningen på Island* S. 22 ff.

haben,[1] kamen um 1300 auch nach Island und finden sich hier bald in Prosa, bald in heimischer Sprache umgedichtet. Am Ausgang des 14. Jahrhs. finden wir die ältesten dieser Gedichte. In einzelnen Abschnitten der Maríusaga haben sie ihr Gegenstück. Die Verbreitung, die diese prosaischen Marienlegenden auf Island gehabt haben (Om Digtn. S. 35), macht es wahrscheinlich, dass die Gedichte auf sie, nicht auf die lateinischen Quellen zurückgehen. Eine dieser *Maríuvísur* schildert in 29 Strophen, wie die Jungfrau Maria eine zum Feuertode verurteilte Mörderin errettet,[2] eine andre, wie sie einer Mutter das tote Kind zu neuem Leben erweckt,[3] eine dritte, wie sie einen sittenlosen Mönch aus der Gewalt der Teufel errettet, weil er mit einem Ave Maria gestorben ist, und ihn dann dem Leben wiedergiebt, damit er in Reue und Busse seine Tage vollende.[4] — In den *Vitnisvísur*[5] legt das Standbild der Maria mit dem Christusknaben vor einem Bischof Zeugnis ab, dass ein treuloser Jüngling einem Mädchen die Ehe versprochen habe, und führt so den Jüngling seiner Verlobten zurück. — Eine besondere Art der Marienlieder bildet der *Maríugrátr*, den wir bis ins 16. Jahrh. finden. Es sind Visionsgedichte, nach denen Maria erscheint und ihre Leiden auf Erden, ihre Freuden im Himmel schildert. In dem ältesten Maríugrátr erscheint sie dem heiligen Augustin.[6] Indem dieser eingeführt wird, bekommt die Drápa einen epischen Eingang. Es folgt dann der eigentliche *grátr* (v. 12—36); dieser hat nach je 4 Vísur das Stefjumál und zwar ist es ein doppeltes (in v. 16, 20, 24 ist es anders als in 28, 32, 36). Die Quelle dieses Teiles ist die prosaische Lamentatio beatae Mariae (Maríusaga S. 1003 ff.). Daran knüpfen sich die Freuden der Jungfrau, nach anderer unbekannter Quelle und ganz steflos, sodass es den Eindruck macht, als ob dieser Teil von einem andern Dichter sei, zumal auch am Schlusse Augustins mit keinem Worte gedacht wird. — Neben diesen legendarischen Marienliedern haben wir andere, in denen die Mutter Gottes durch alle möglichen Bilder, die bald in heimischer, bald in lateinischer Sprache erscheinen, verherrlicht wird. Solche Loblieder verfassten in der ersten Hälfte des 15. Jahrhs. Loptur Guttormsson ríki[7] und vor allem Jón Pálsson († 1471), einer der hervorragendsten Geistlichen im 15. Jahrh., der wegen seiner vielen Marienlieder den Beinamen *Maríuskald* erhalten hat. Von seinen Gedichten, in denen mehrfach lateinische Verse und Ausdrücke mit den isländischen verquickt sind, ist das berühmteste der *Maríulykill*, ein Lobgedicht auf Maria und Christum, in dem die verschiedensten Hættir der Zeit angewandt werden. Das Gedicht ist in zwei Fassungen erhalten: die ältere besteht aus 37 fast durchweg achtzeiligen Vísur, die jüngere aus 70 Strophen, die einen Umfang von 4 bis 72 Versen haben. Von v. 1—12 stimmen die beiden Fassungen überein, dann aber gehen sie ganz auseinander; in der älteren Fassung zeigt sich ein ruhigerer Ton, die jüngere ist überladen mit sprachlichen und metrischen Spielereien, die nach der Auffassung des Dichters dem Gegenstande seiner Dichtung angemessener waren.

[1] Mussafia, Sitzgsb. der Wiener Akad. Hist.-phil. Kl. Bd. 113; 115; 119; 123; Ders., Denkschr. der Wien. Akad. 1896. Hist.-phil. Kl. XXIV. 1 ff.

[2] Hrg. von Kahle, *Isländ. geistl. Dichtungen des Mittelalters* S. 31—37.

[3] Hrg. ebd. S. 37—42. — [4] Hrg. ebd. S. 43—49. — [5] Hrg. ebd. S. 49—55.

[6] Hrg. ebd. S. 55—66; über die Marienklagen im Abendlande vgl. Schönbach, *Über die Marienklagen*, Graz 1874; Wechssler, *Die roman. Marienklagen*, Halle 1893; Mushacke, *Altprovenzalische Marienklage* des XIII. Jahrhs. Halle 1890.

[7] Hrg. Om Digtn. S. 246—8; über Lopts Leben vgl. Eggert Brím in Tím. IV. 97—138.

Da wir diese auch in anderen Gedichten Jóns finden, so kann das Verhältnis der beiden Fassungen nur so erklärt werden, dass der Dichter mit der älteren nicht zufrieden war und deshalb mit Benutzung der ersten 12 Strophen eine neue Dichtung schuf, die nach seiner Auffassung kunstvoller, vom objektiven Standpunkt aus aber verschnörkelt und verwässert ist.[1] — Im Ausgange des 15. Jahrhs. dichtete Sigurður blindi, einer der bedeutendsten Rimurdichter, die *Rósa* und *Milska*, beide in Hrynhent und mit mehrfachem Stef, beide Nachbildungen der Lilja. Sie behandeln die Schöpfung, den Sündenfall, Christi Geburt und Erlösungswerk und anderes mit einem Lobpreis auf die Jungfrau Maria. Etwas später, kurz vor der Reformation, verfasste endlich auch Hallur Ögmundsson, einer der bedeutendsten geistlichen Dichter des 16. Jahrhs., seine *Maríuvísur* und seine *Maríublóm*.

§ 164. Während die Marienlieder im 15. Jahrh. ziemlich zahlreich sind, besitzt man Jesuslieder aus dieser Zeit nicht. Erst kurz vor Einführung der Reformation, als der Heiligenkult bereits begann zurückzutreten, kommen auch sie auf und werden besonders von dem letzten katholischen Bischof von Hólar, Jón Arason, gepflegt. Dagegen sind einige Lieder auf das heilige Kreuz Christi erhalten, von denen noch keins veröffentlicht ist. Unter den isländischen Kreuzen war vor allem das zu Flói auf Kaldaðarnes berühmt, das aus Rom stammte und zu dem wegen seiner Wunderkraft jährlich viele Hunderte wallfahrteten. Von den Wundern dieses Kreuzes singt ein *Krosskvæði*, das am Schlusse des 15. Jahrhs. gedichtet ist und zwar im Rhythmus und Reim der Ríma.[2]

Nächst der Jungfrau Maria wurden besonders die Apostel und Heiligen im Liede gefeiert. Von den Aposteln waren es vor allem diejenigen, denen auch Kirchen auf Island geweiht waren: St. Petrus, Johannes, Andreas, Paulus, Bartholomæus, ausserdem Thomas und Jacobus. Auch giebt es mehrere Gedichte, die zum Gedächtnis aller 12 Apostel verfasst sind. Von allen diesen Gedichten sind nur die älteste *Petrsdrápa*[3] und das Fragment einer alten *Andreasdrápa*[4] herausgegeben. Jene zählt die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben des Apostels auf, aller Wahrscheinlichkeit nach auf Grund einer verloren gegangenen Petrssaga. Der Schluss des Gedichtes, einer Stefjudrápa, ist nicht erhalten; es endet mit der Heilung des Eneas in Lidda (v. 54). — Von den Nationalheiligen des Nordens wurde besonders der heilige Óláfr besungen, zuweilen im Tone der Folkeviser, wie die *Óláfsvísur* auf die Geburt Magnus' des Guten zeigen.[5] In demselben Tone ist auch das *Hallvarðskvædi* verfasst, das die Wunder des heiligen Hallvarð nach verloren gegangenen Legenden schildert.[6] Auch die Heiligen der abendländischen Kirche waren nach Island gekommen. Gotteshäuser wurden ihnen geweiht, ihr Leben, ihr Martyrium, ihre Wunder wurden in Saga und Lied meist nach lateinischen Quellen dargestellt. Eine *Heilagramannadrápa*, die leider nur schlecht und fragmentarisch überliefert ist,[7] besingt nach der Weise des alten Ynglingatal und der späteren Islendingadrápa das Martyrium und die Thaten der Heiligen: des Thomas von Canterbury, des angelsächsischen Eadmund nach altenglischen Liedern, des heiligen Dionys von Athen, des heiligen Blasius, Knúts, Hallvarðs, Mauricius'. Die einzelnen Heiligen sind ohne jeden

[1] Beide Fassungen sind hrg. von Jón Þorkelsson, *Om Digtn.* S. 255—69.
[2] Hrg. Om Digtn. S. 69—74. — [3] Kahle S. 78—90. — [4] In Gíslasons *Prøver* S. 558.
[5] Hrg. *Ísl. Fornkvæði* II. 141—47. — [6] Hrg. *Om Digtn.* S. 31—33.
[7] Hrg. von Kahle, *Isl. geistl. Dicht.* S. 90—96.

inneren Zusammenhang einfach aneinander gereiht. Von diesen Heiligen fand besonders Nicolaus von Mirrea in Lycien auf Island eine Stätte der Verehrung. Wir besitzen Fragmente einer *Nicolásdrápa,* die spätestens in der ersten Hälfte des 14. Jhds. entstanden ist.[1] Ferner wurden im Liede gefeiert: Thomas von Canterbury, der heilige Laurentius, Christophorus, Kaiser Konstantin und seine Mutter Helena, der fromme Orkneyenjarl Magnús u. a. Von den Frauen genossen besonders die heilige Cäcilie und Kathrina von Ägypten Verehrung. Jener Martyrium wurde mehrfach besungen, auch in der Weise der Ríma.[2] Der Kathrina Versuch, Kaiser Maxentius zum Christentume zu bekehren, ihre Pein und ihr Tod brachte ein unbekannter Dichter nach der Katrínarsaga in der *Katrínardrápa.*[3] in Reime. In den Handschriften finden sich ferner Gedichte von der heiligen Margreta, von Maria Magdalena, von Dorothea, der heiligen Anna, Agnes, Barbara. Im allgemeinen überwiegt in allen diesen Gedichten noch der epische Charakter. Erst um 1500 schlägt das lyrische Element tiefer Wurzel. Jetzt begegnen Busslieder *(Boðorðavísur)*, Morgen- und Abendgesänge *(Dæglur, Nætlur)*, Lieder der Weltflucht, über die Eitelkeit der Welt *(Heimsósómar)*. Sie bilden gleichsam den Übergang zu den Sálmar, dem religiösen Liede, das nach Einführung der Reformation zur Herrschaft kommt.

Unter den geistlichen Skalden der katholischen Zeit, die wir mit Namen kennen, überragen zwei die andern: Hallur Ögmundsson und Jón Arason. Hallur war Priester. In dem Dichter pflegte man früher den Abt von Munkaþverá (1385—93) zu finden. Demgegenüber hat Jón Þorkelsson sehr wahrscheinlich gemacht, dass der Dichter Priester zu Stað war und in der 1. Hälfte des 16. Jahrhs. wirkte. Von Hall besitzen wir ausser den schon erwähnten Marienliedern einen *Michaelsflokk* auf den Erzengel Michael, ein Gedicht auf das heilige Kreuz, die *Krossdrápa* oder *Gimsteinn*, eine kunstvolle Stefjadrápa in Hrynhent auf St. Anna und Maria, die *Náð,* und eine *Nikolásdrápa* auf den Erzbischof Nicolaus von Mirrea. Das letzte Gedicht[4] geht auf die längere Nikolássaga (Hms. II. 49—158) zurück, die Bergr Skokkason nach der Vita Nicolai des Johannes Barensis verfasst hat. Nur die Einleitungs- und Schlussstrophen sind selbständige Dichtung, freilich zum Teil mit sklavischer Anlehnung an die Guðmundardrápa des Arni Jónsson. — Jón Arason, der letzte katholische Bischof zu Hólar (geb. 1484, gest. 1550), brachte noch einmal die alte geistliche Dichtung zu Ehren; er ist der letzte Repräsentant der alten Drápa. Jón war ein aussergewöhnlich begabter Dichter; er beherrschte die poetische Sprache wie kein zweiter seiner Zeit. Dabei spricht aus seinen Gedichten ein tief religiöses Gemüt, dem er in leicht verständlicher, aber doch gehobner Form Ausdruck zu geben weiss. Obenan steht der *Píslargrátur*, ein Gedicht, das in 47 Hrynhentstrophen die Leidensgeschichte Christi darstellt und im Charakter vielfach an die Lilja erinnert. Dem Inhalte nach stehen diesem Gedichte Eysteins am nächsten die *Ljómur* («Strahlenblitze»), das Lied von der Menschheit Schöpfung, dem Sündenfall und der Erlösung, die letzte Messiade der katholischen Zeit, die sich noch in der protestantischen lange erhalten hat und auf

[1] Überliefert im 4. gramm. Trakt. der SnE. II. 208; dazu gehört auch wohl die Halbstrophe II. 194, wie die Herausgeber vermuten. Dass Óláfr Þórðarson der Dichter der Nicolásdrápa sei, wie Björn Ólsen (Isl. grammat. Lit. II. 260) vermutet, glaube ich nicht.

[2] Hrg. von Gíslason, *Prøver* S. 559—60.

[3] Hrg. von Kahle, *Geistl. Dicht.* S. 67—78.

[4] Hrg. von Carpenter, Halle 1881; vgl. dazu Möbius, ZfdPh. XIII. 496 ff.

den Færøern in feierlicher Weise wie zum Tanze gesungen wurde.[1] Der Bedeutung des Stoffes entsprechend hat Jón dem Gedichte eine ganz besondere Form gegeben, wodurch in jeder Vísa die Stimmung gehoben und gehalten wird: die Strophe ist zehnzeilig; an jedes der Dróttkvættpaare, die durch doppelten Endreim miteinander verbunden sind, reiht sich ein Fünfsilbler; auch diese beiden Fünfsilbler reimen zusammen; den Schluss bilden vier Verse zehnsilbiges Runhent, die alle gleichen Reim haben. Diese freie und abwechselnde Form, namentlich in dem Gebrauche des Endreims, zeigt sich auch in den andern Gedichten Jóns: dem *Davíðsdikt,* einer freien und mit christlichen Anschauungen verwobenen Nachbildung des 51. Psalmes, den *Niðurstigsvísur,* dem Gedichte, in dessen Mittelpunkt Christi Höllenfahrt steht, das aber mit Christi Geburt und der Verherrlichung seiner Mutter anhebt und mit der Himmelfahrt schliesst, und in den *Krossvísur,* dem letzten Kreuzliede. Neben diesen religiösen Gedichten taucht bei Jón nochmals die alte Níðvísa auf. Er war ein Zelot in der Verteidigung des alten Glaubens und benutzte häufig zu seiner Verteidigung den Spottvers, womit er seine Gegner geisselte.[2]

§ 165. Unter den weltlichen Gedichten dieser Periode, die nicht in der Ríma verfasst sind, hat das meiste Interesse der *Skaufhalabálkr,* das 'Zottelschwanzlied', das einzige isländische Gedicht aus dem Kreise der Tiersage. Es ist in Fornyrðislag gedichtet; die Sprache ist einfach wie das Versmass, die Darstellung lebhaft. Ein alter Fuchs ist mit schlimmen Ahnungen auf Beute ausgegangen, veranlasst von seiner Frau, damit er für seine noch unmündigen jüngsten Kinder Nahrung hole. Wohl gelingt es ihm, ein Schaf zu rauben, aber er wird beim Heimweg erwischt, entkommt mit knapper Not den Schlägen des Bauern, stirbt aber bald darauf infolge der erlittenen Verwundungen. Ist auch der Stoff frei erfunden, so lässt doch die Schilderung des Familienlebens vermuten, dass der Dichter Kunde von der deutschen Tiersage gehabt hat. Verfasser des Gedichtes ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein Svartur Þorleifsson, der in der 2. Hälfte des 14. Jhds. gelebt hat, nicht Einarr fostri, wie früher angenommen wurde.[3] — Seit dem Ausgang des 15. Jhds. erfreuen sich einer besonderen Beliebtheit die *Kappakvæði,* die auch in der nachreformatorischen Zeit nicht aufgehört haben. Es sind Gedichte, ähnlich der Íslendingadrápa (S. 697), in denen die Thaten von Personen alter historischer oder mythischer Sagas kurz aufgezählt werden. Die Quellen dieser Gedichte sind aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die alten Sagas selbst, sondern die aus ihnen geflossenen Rímur. Die Form ist bald die des Dróttkvætts, bald die der Ríma. Wohl das älteste dieser Gedichte ist das von Cederschiöld benannte *Allra kappa kvæði,* das um 1500 gedichtet ist und zwar in zehnzeiligen Strophen, die eine Mischung von Runhent und Ríma oder vielleicht eine Weiterbildung dieser sind. In ihm werden die Thaten vieler Sagahelden, hauptsächlich mythischer Sagas, kurz aufgezählt, indem jeder Person ein, höchstens zwei Verse gewidmet sind.[4]

[1] Die færöischen *Ljómur* mit der zwiefachen Melodie sind hrg. von Jensen, Aarb. 1869 S. 316 ff.

[2] Sämmtliche Dichtungen Jóns sind hrg. Bisk. s. II. 509—579; seine Lebensbeschreibung ebd. 315—508.

[3] Hrg. von Kölbing, *Beitr. zur vergl. Gesch. der romant. Poesie des Mittelalters* S. 242—40; Cpb. II. 383—84; in ausführlicherer Fassung von Jón Þorkelsson, *Om Digtn.* S. 229—35.

[4] Hrg. von Cederschiöld, Ark. f. n. Fil. I. 62—67.

Ein zweites Kappakvæði ist der *Vísnaflokkr* des Bergstein Þorvaldsson aus der 1. Hälfte des 16. Jahrhs. Die Helden des in Dróttkvætt verfassten Gedichtes sind durchweg aus den romantischen Sagas, nur ist jedem in diesem Gedichte eine ganze Vísa gewidmet.[1] — Noch jünger ist das *Kappakvæði* des Þórð Magnússon, das die Helden der Íslendingasǫgur aufzählt und dadurch der alten Íslendingadrápa Hauks am nächsten kommt.[2] Andere Gedichte, in denen alte Sagagestalten aufgezählt werden, sind in der Ríma verfasst.

Wenn man die spätere isländische Dichtung liest, muss man die Vielseitigkeit der Form bewundern. Von Zeit zu Zeit machte sich im Hinblick auf sie das Bedürfnis geltend, die geläufigsten Formen der Zeit in zusammenhängenden Gedichten zu gebrauchen. So entstanden die *Háttalykklar*. Aus dem 12. Jahrh. lernten wir den des Jarl Rǫgnvald kennen, aus dem 13. Snorris. Aus dem Anfang des 15. Jahrhs. besitzen wir einen solchen *Háttalykil* von Lopt ríki, den er auf seine Geliebte Kristín Oddsdóttir gedichtet hatte. 90 verschiedene Versarten sind in ihm angewendet, zum grossen Teil dieselben, die auch Snorri im Háttatal gebraucht hat, wie er auch wie dieser mit dem reinen Dróttkvætt anhebt.[3] Ein zweites *Háttatalskvæði*, das man früher mehrfach Þórð auf Strjúgi zuschrieb, ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch von Lopt. Es ist ein Cyklus von Strophen und Gedichten, von denen jedes ein anderes Metrum hat, sodass in den 114 Strophen 21 Hættir exemplifiziert werden. Die grösseren Abschnitte dieses Cyklus sind fast durchweg durch Refrain oder Stef untereinander verbunden. Es ist ein langatmiges, phrasenreiches Liebeslied, durch das der Dichter in immer neuen Bildern seinen Herzensqualen Ausdruck giebt.[4] — Der ersten Hälfte des 15. Jahrhs. gehörte auch der früher erwähnte Maríulykill des Jón Pálsson an. Um die Mitte des 16. Jahrhs. endlich ist der *Háttalykill* des Þórð Magnússon auf Strjúgi gedichtet, der ebenfalls, öfter in mehreren zusammenhängenden Strophen, fast die gleichen Hættir vorführt wie Snorris Háttatal.[5]

Alle diese Stoffe verschwinden auch nach der Einführung der Reformation auf Island nicht. Sie dauern geradeso wie die Ríma in den folgenden Jahrhunderten fort und wiederholen sich in immer neuer Gestalt. Ist es etwas, das um die Mitte des 16. Jahrhs. in der isländischen Literatur einen Einschnitt macht, so ist es das Aufkommen einer rein lyrischen Dichtung unter dem Einflusse des deutschen Kirchenliedes, namentlich der *sálmar*, und der isländischen Folkeviser *(fornkvæði)*, die zum grössten Teil unter dem Einflusse der dänischen und norwegischen Volkslieder entstanden sind. Aber die Gedichte dieser Richtung haben den alten nationalen Kern nicht überwuchern können: eine wesentliche Umgestaltung der isländischen Dichtung hat daher die Reformation nicht hervorgerufen, was sich am klarsten in dem Verhältnis zwischen der eingewanderten Folkevise und der heimischen Ríma zeigt: jene hat wohl eine Zeitlang geblüht, aber die Ríma, die in alter Frische fortbestand, hat sie schliesslich wieder verdrängt und hat bis in die jüngste Zeit fortgelebt.

[1] Hrg. von Jón Þorkelsson, Ark. f. n. Fil. III. 369—84.
[2] Hrg. von Jón Þorkelsson, Ark. f. n. Fil. IV. 370—84.
[3] Hrg. von Jón Þorkelsson in den Småstykker des Samf. No. 11.
[4] Hrg. von Jón Þorkelsson, Småstykker No. 15.
[5] Hrg. ebd. No. 16. Über den Dichter vgl. Jón Þorkelsson, Ark. f. n. Fil. IV. 251—85; 370—84.

KAPITEL 8.

DIE RÍMURDICHTUNG.

Jón Þorkelsson, *Om Digtningen på Island i det 15. og 16. Århundrede* S. 116 ff. — E. Kölbing, *Beiträge zur vergleichenden Geschichte der romantischen Poesie und Prosa des Mittelalters* S. 137 ff. — Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv* II. 543 ff. — Wisén, *Riddara-rímur*. 1881. Inledning. — Konráð Gíslason, *Forlæsninger over ældste Rímur*. Efterl. Skr. II. 144 ff. — Vigfússon, Cpb. II. 392 ff.; Sturlunga, Proleg. CXXXVIII f. (Verzeichnis der vorreformatorischen Rímur).

§ 166. Während Keyser (Efterl. Skr. I. 341) und G. Storm (Sagnkr. om Karl den Store 213) das Vorbild der Ríma in der norwegischen Folkevise finden, lassen Wisén und Jón Þorkelsson (S. 124) diese spätisländische Dichtungsart sich aus der isländischen Runhenda entwickelt haben. Keine dieser Auffassungen trifft das Richtige; vielmehr geht die Ríma direkt zurück auf den lateinischen Hymnengesang, wie man ihn seit dem 13. Jahrh. an den Weihetagen des heiligen Þorlák zu Skálholt oder Jón von Hólar, an denen Tausende von Menschen zusammenströmten, übte (vgl. Jón Þorkelsson S. 22 ff.; Íslenzkar Ártíðaskrár S. 146 ff.; 75 ff.). Die Übereinstimmung dieser lateinischen Hymnen mit der Ríma springt in die Augen:

Johannes pontificum jubar singulare,
nostri memor supplicum Christum deprecare, . .

Mit diesen Worten begann der Chorgesang. Dazu vergleiche man Óláfsríma 2:

Ǫgling helt svá dýran heiðr
dróttni himna hallar,
engi skýrir ǫrvar meiðr
ǫðlings frægðir allar.

Man nahm den Rhythmus, den Strophenbau, den wechselnden Endreim aus dieser mittelalterlichen lateinischen Dichtung herüber, verband aber hiermit den heimischen Stabreim und bediente sich auch in der neuen Weise der alten metrischen Gesetze der Silbenauflösung. Auch die Kenningar nahm man herüber aus der heimischen Dichtung, gebrauchte sie aber seltner als in der Drápa. Es ist von Bedeutung, dass die älteste erhaltene Ríma, die Óláfsríma des Einar Gílsson, ein Loblied auf Óláf den Heiligen ist. Der Inhalt der lateinischen Hymnen mag die Veranlassung gegeben haben, dass man zu diesem Loblied sich des fremden Vorbilds bediente. Es ist ferner sehr wahrscheinlich, dass der Vortrag dieser alten Ríma schon musikalisch war. In späterer Zeit ist die Ríma das isländische Tanz- und Sanglied, in dem die Stoffe der alten Sagas in den mannigfaltigsten Weisen vorgetragen wurden. Wenn wir diese Thatsache und die alte Óláfsríma ins Auge fassen, kann die Entwicklung dieser Dichtungsart nur folgende sein: die Ríma war ursprünglich ein Loblied auf die heimischen Heiligen, das in melodischem Gesange vorgetragen wurde wie die lateinische Hymne. Durch die Ríma drang dieser melodische Gesang in das Volk, das ihn nun in heimischer Sprache pflegte, und so wurde die Ríma das Sangeslied schlechthin. War es dies aber geworden, so entwickelten sich bald aus dem alten einfachen Ferskeytt neue Weisen, von denen die eine oder andere auch in den lateinischen Hymnen ihr Vorbild haben kann. Mit dem Liede verband sich der Tanz, und so war die ursprüngliche Heiligenhymne allmählich zum volkstümlichen Tanzliede geworden, das alle anderen Dichtungsarten überlebt und das sich in seinen Ausläufern bis in die jüngste Zeit erhalten hat.

Auch das Wort *ríma*, das sich zum erstenmale in der Überschrift der Ólásfríma in Ftb. findet, weist auf den fremden Ursprung dieser Dichtungsart. Es ist Femininbildung zu *rím* n., worunter man den ausländischen Endreim im Gegensatze zum heimischen Binnen- und Stabreim verstand (vgl. *æith thyst rim* 'ein deutscher Reim' Dipl. Norv. V. 640). Ríma ist demnach seiner Ableitung nach das Gedicht mit den fremden Endreimen. Die älteste Form der Ríma ist das *Ferskeytt*. Dies besteht aus vierzeiligen Strophen mit Wechselreim, der im 1. und 3. Verse stumpf, im 2. und 4. klingend ist. Wie im lateinischen Hymnus sind die ungeraden Verse sieben-, die geraden sechssilbig. Aus und neben diesem alten einfachen Metrum haben sich im Laufe der Zeit zahlreiche neue entwickelt; 75 verschiedene Rímnahættir exemplifiziert in der 2. Hälfte des 16. Jahrhs. Hallur Magnússon in seinem *Háttalykil rímna.*[1] Die älteren Dichtungen dieser Gattung bilden ein einheitliches, in sich abgeschlossenes Ganzes, eine Ríma, die jüngeren dagegen bestehen aus mehreren Rímur, die inhaltlich untereinander verbunden sind. Jeder neue Abschnitt in solchem Cyclus pflegt mit einer persönlichen Bemerkung des Dichters anzuheben. Eingeleitet werden die meisten Rímurcyklen durch einen *mansöng*, ein Liebeslied, das seinem Inhalte nach typisch geworden ist und fast überall in gleichem Tone widertönt. Der Dichter, der äusserlich hierin persönlich ist, klagt über unglückliche Liebe, die er bald in reiner Form, bald durch die Allegorie ausdrückt. Meist ist es angeblich das Alter die Ursache, dass das Mädchen ihn nicht erhöre, und so klagt er über das Alter, das ihn zwinge, die Freuden der Jugend zu vergessen und ihn zur Dichtung der epischen Rímur dränge. Hierdurch ist der Übergang von dem Mansöng zu den Rímur gefunden. Jener ist das lyrische Element der Dichtung, der subjektive Teil, in dem der Dichter nicht selten auch persönliche Erlebnisse an die typische Klage anknüpft, in dem er auch zuweilen wie in den Völsungsrímur seinen Namen nennt. Die Rímur selbst sind durchaus episch; der Dichter tritt ganz zurück und lässt nur die Ereignisse sprechen. Geschöpft ist dieser epische Stoff fast durchweg aus den Sǫgur, sowohl aus den historischen wie auch aus den romantischen, hier und da auch aus mythischen Quellen. Nur vereinzelte Rímur der frühsten Zeit wie die Ólásfríma oder die Skíðaríma sind inhaltlich selbständige Dichtungen. Bringen so die Rímur nicht viel Neues, so sind sie doch von grosser literarhistorischer Bedeutung, da sie bald den Inhalt verloren gegangener Sagas ersetzen (wie die Skáld-Helgarímur, Ormarsrímur u. a.), bald Fassungen von Sagas benutzt haben, die wir nicht mehr besitzen (so Hjálmþersrímur ok Ölviss, die Egilsrímur einhenta u. a.). Leider sind auch die Rímur nur zum geringen Teil herausgegeben, und erst durch die Arbeit Jón Þorkelssons haben wir einen leidlichen Überblick über die reiche Rímurdichtung des 15. und 16. Jahrhs. erhalten, die namentlich für die isländische Sprachgeschichte eine ungemein wichtige und bisher fast ganz unbenutzte Quelle ist.

§ 167. Die älteste bekannte Ríma ist Einar Gilssons *Ólásfríma.*[2] Der grösste Teil des Gedichtes behandelt die Schlacht bei Stiklastaðir (1030) und Ólásf des Heiligen Tod, nur wenige Vísur (60—64) seine Wunderthaten als Heiliger. Allein auch sein letzter grosser Kampf wird nur als Ausfluss seiner christlichen Gesinnung dargestellt. Das Gedicht endet mit der Bitte, dass Ólásfr dem Dichter wegen seines Liedes nicht

[1] Hrg. von Jón Þorkelsson, *Om Digtn.* S. 361 ff.
[2] Hrg. Ftb. I. 8 ff.; Cpb. II. 393 ff.

zürnen und dass er ihn bei dem Könige aller Völker vertreten möge. Es geht also durch das Gedicht ein religiöser Zug, wie wir ihn in der Hymnenpoesie, aber nirgends in der späteren Rímurdichtung finden, und ich möchte deshalb diese Ríma unter dem direkten Einflusse der lateinischen Hymnen entstanden sein lassen. Dass aber verschiedene Männer auf den Gedanken kamen, an diese anzuknüpfen, ist wenig wahrscheinlich, und deshalb ist die Óláfsríma wohl überhaupt die erste isländische Ríma. Wenn in ihr das historische Element so stark hervortritt, so ist das vom Standpunkt des Isländers, bei dem die historische Drápa mehrere Jahrhunderte geblüht hat, vollständig erklärlich: nicht nur in der Form, auch im Inhalt machte sich bei der Nachahmung des lateinischen Hymnus als Ríma heimische Gewohnheit und heimischer Geschmack geltend.

§ 168. Eine Anzahl Rímur behandeln Stoffe, die aus den Edden bekannt sind. Hierher gehören die *Þrymlur,* die auf Grund der eddischen Þrymskviða in drei Rímur die Wiedergewinnung von Þórs Hammer enthalten und in dem teilweise verlorenen Eingang einige Thaten der Götter, die im Gedichte erscheinen, aufzählen,[1] die *Lokrur,* in denen der Dichter von Lokis Fahrt zu Útgarðaloki nach der Snorra-Edda (I. 140 ff.) singt,[2] die *Völsungsrímur hins óborna,* eine freie Umdichtung der ersten 8 Kapitel der Vǫlsungasaga mit Benutzung der euhemeristischen Einleitung der SnE. im Eingang.[3] Der Dichter der Völsrím. nennt sich IV. 49 *Vitulus vates,* woraus man auf Kálf bróðir Hallsson geschlossen hat, der um 1400 lebte und u. a. auch ein Gedicht auf St. Catharina verfasst hat (Jón Þorkelsson S. 235 ff.). Zu den mythischen Rímur gehört auch die *Skíðaríma,* ein treffliches Spottgedicht auf die alten Götter und Sagenhelden vergangener Zeiten, in dem in humoristischer Weise die Übertreibungen der romantischen Sagas gegeisselt werden. Der Verfasser ist aller Wahrscheinlichkeit nach Sigurður fóstri Þórðarson, der nach bewegtem Leben um 1440 gestorben ist (vgl. Jón Þorkelsson S. 211 ff.). Die zahlreichen Anspielungen, die die Skíðaríma enthält, zeigen, dass ihr Dichter ebenso bewandert war in den historischen Sagas wie in den romantischen. Den Kern des Gedichtes, das der Mansöngr und des Bettlers Fahrten einleiten, bildet ein Traum des Bettlers Skíði, nach dem dieser durch Þór nach Valhǫll in Asien eingeladen wird, damit er dort einen Streit schlichte, der zwischen Heðin und Hǫgni um Hild, des letzteren Tochter, ausgebrochen ist. Nach mancherlei Abenteuern kommt Skíði in Óðins Burg, wo ihn dieser Herrscher freundlich aufnimmt, nach Neuigkeiten über Island ausfragt und alle seine Wünsche erfüllt. Als aber Skíði die schöne Hild selbst begehrt, kommt es in Valhǫll unter den Einherjern, von denen einige den Bettler angreifen, während ihn andere schützen, zu Todschlag und Raufereien, die schliesslich damit enden, dass Sigurðr sveinn Skíði zum Thore hinauswirft. Jetzt erwacht der Bettler; die fünf Toten, die sich unter seinen Schlafgenossen zu Hítardal befinden, sein kläglicher Zustand, die ihm von Óðin geschenkten Dinge, endlich auch ein mächtiger Zahn, den er einem seiner Gegner in Valhǫll ausgeschlagen hat und der später in kunstvoller Weise für den Stab des Bischofs von Hólar verarbeitet wird, bezeugen ihm, dass der Traum auf Wirklichkeit beruht hat. An den erlittenen Wunden liegt Skíði lange darnieder, bis

[1] Hrg. von Möbius in der *Edda Sæmundar* S. 234 ff.; von F. Jónsson, *Fernir fornîslenskir Rímnaflokkar.* Kph. 1896. S. 11 ff.
[2] Hrg. von F. Jónsson a. a. O. S. 1 ff.
[3] Hrg. von Möbius, *Edda Sæm.* S. 240 ff.; von F. Jónsson a. a. O. S. 43 ff.

ihn fromme Gelübde der Besserung zuführen. Schelmisch wie das ganze Gedicht ist auch der Schluss: der Dichter bricht ab und vertröstet seine Zuhörer mit der Fortsetzung am Sonntag. Die Skíðaríma ist die anziehendste und literatur- wie kulturhistorisch die wichtigste aller Rímur; sie steht mit ihrer satirischen Tendenz einzig da und ist auch durch ihre poetische Sprache ein klassisches Beispiel, wie Kenningar und Heiti in den Rímur fortlebten.[1] — Ein burleskes Gegenstück zu der Skíðaríma ist die *Fjósaríma* des Þórð Magnússon aus dem 16. Jahrh. Nach ihr prügelt sich ein Gläubiger mit seinem Schuldner in einem Kuhstall, und dabei wirft der Dichter die Frage auf, ob wohl einer der alten Sagahelden diesen Kämpfern gleiche. Indem er bei dieser Gelegenheit die einzelnen Sagagestalten durchnimmt, giebt er seiner Ríma literargeschichtliche Bedeutung, da sie uns lehrt, welche Sagas im 16. Jahrh. im Volke noch bekannt waren.

§ 169. Eine weitere Klasse Rímur behandelt historische Stoffe auf Grund der Konunga- oder Íslendingasǫgur. Hierher gehören die *Óláfsrímur Tryggvasonar* des Sigurð blindi (c. 1500), die im ersten Cyklus den Wettkampf König Óláfs mit Indriði ilbreið im Schwimmen, Schiessen und Messerwerfen (Ftb. I. 456 ff.) besingen, im zweiten die Schlacht bei Svoldr, die *Þorgeirs rímur stjakarhöfða*, die ebenfalls zur Zeit Óláf Tryggvasons spielen und von einem Isländer handeln, dessen Andenken noch im 18. Jahrh. auf Island fortlebte (Ísl. Þjóðs. I. 164 f.; Maurer, Isl. Volkssagen 306 f.), die fragmentarisch erhaltenen *Óláfsrímur Haraldssonar*, die zu der älteren Rímurdichtung gehören und dem Rauðúlfsþátt (Ftb. II. 292 ff.) nachgebildet sind, die *Hemingsrímur Áslákssonar*, gedichtet nach dem Hemingsþátt (Icel. Sag. I. 347 ff.), die Bruchstücke der *Sigurðarrímur Fornasonar* und der *Ölvissrímur Hákonarsonar*, die beide auf verloren gegangene Erzählungen aus der Zeit Hákon Hlaðajarls († 900) und Magnús' des Guten († 1047) zurückgehen. Auf eine verloren gegangene Færeyingasaga, die von der Fassung in der Ftb. (I. 122 ff.) mehrfach abwich, gehen wahrscheinlich die Fragmente der *Þrændlur* oder *Færeyingarímur* zurück. — Stoffe der Íslendingasǫgur sind verarbeitet in den ziemlich alten *Grettisrímur Ásmundarsonar*, die einen Abschnitt der Grettissaga poetisch wiedergeben (SB. VIII. Kap. 14—24), und in den *Króka-Refsrímur*, die fast gleichaltrig mit ihrer Quelle, der Króka-Refssaga, sind und wie diese nur Märchenzüge enthalten, die an einige historische Personen angeknüpft sind.[2] — Die *Skáld-Helgarímur* behandeln auf Grund einer verloren gegangenen Saga, in die u. a. auch Strophen des Hallar-Stein über Skald-Helgi verwebt waren (vgl. Rím. 2, 63), die Liebe Skald-Helgis zur Þorkatla und eine Reihe seiner Thaten, die mit dieser Liebe in Zusammenhang stehen. Diese Rímur sind die einzigen, die aus einer rein historischen Íslendingasaga geflossen sind. Da die genealogischen Angaben durchaus zur Landnáma stimmen (Ísl. S. I. 170), muss sich der Dichter eng an die verlorene Saga angelehnt haben. Die Rímur spielen teils auf Island, wo Þorkatlas Vater Halldór dem Helgi seine jüngere Tochter wegen der heftigen Liebe beider verweigert und ihm die ältere Þorðís giebt, teils in Grönland, wohin Helgi durch das Schicksal verschlagen worden war, nachdem man ihn in der Heimat wegen Todschlags für friedlos erklärt hatte. Hier verheiratet

[1] Hrg. von K. Maurer in den Abhandlungen der Königl. bayr. Akad. der Wiss. I. Cl. XII. B. I. Abt. 1869 (mit trefflicher Einleitung); CN. 100 ff.; Cpb. II. 396 ff. Zur Textkritik: F. Jónsson, Ark. f. n. Fil. II. 136 ff.; zur Sprache: Möbius, ZfdPhil. III. 227. — Übersetzung ins Schwedische von Bååth, Stockh. 1896.

[2] Hrg. von Pálmi Pálsson, *Króka-Refssaga og Króka-Refsrímur*. Kbh. 1883.

sich Helgi mit einer reichen Witwe, wurde bald angesehener Häuptling und Gesetzgeber und starb daselbst in hohem Alter. Seine Geliebte Þorkatla, die ihm treu geblieben war, hatte ihn einst hier aufgesucht; trotz der Wachsamkeit von Helgis Frau war es den Geliebten geglückt, kurze Zeit zusammen zu sein. Als Þorkatla nach Island zurückgekehrt war, genas sie eines Mädchens, bei dessen Geburt die Mutter starb. Die junge Katla ging in ihrem 12. Jahre nach Grönland, wo sie ihr Vater Helgi in treuer Liebe hütete. — Es ist zu bedauern, dass die Skald-Helgasaga nicht erhalten ist. Aus den Rímur zu schliessen, ist sie eine der schönsten Sagas gewesen, die durch die Treue der Geliebten noch über der Gunnlaugssaga gestanden hat, mit der sie die grösste Ähnlichkeit zeigt.[1] — Auf einen verloren gegangenen Þátt gehen auch die *Þorsteinsrímur á Stokkseyri* zurück, die jedoch mit orientalischem Beiwerk verwebt sind und von denen nur der Eingang (26 vs.) erhalten ist.[2]

§ 170. Während die Rímur, die geschichtliche Stoffe behandeln, selten sind, sind diejenigen, welche auf romantische Sagas zurückgehen, ungemein zahlreich. Die Übertreibungen, die Märchenmotive, die bunte Mannigfaltigkeit der Stoffe mit ihrer südländischen und orientalischen Färbung sprachen den Zeitgeist im 15. und 16. Jahrh. ungleich mehr an als die Thaten der Vorfahren. Dabei fanden die romantischen Stoffe des Nordens, wie sie in den Fornaldarsögur Norðlanda vorliegen, gleiche Pflege wie die aus dem Süden eingewanderten. Meist ist es die ganze Saga, die in den Rímur behandelt wird, zuweilen aber auch nur ein Þáttr. So sind nach dem Bǫðvarsþátt, der ein Teil der Hrólfssaga kraka ist (Fas. I. 47 ff.), die *Bjarkarímur* gedichtet; nach der älteren Fassung der Friðþjófssaga entstanden die *Friðþjófsrímur,* die ihrerseits wieder die Quelle der jüngeren Fassung der Saga wurden;[3] auf die Þorsteinssaga Víkingssonar (Fas. II. 381 ff.) gehen die geringen Bruchstücke der *Þorsteinsrímur Víkingssonar* zurück, auf die ältere Bósasaga (hrg. von Jiriczek, Strassb. 1893) die *Bósarímur,* die um 1500 wahrscheinlich im Süden der Insel gedichtet sind,[4] auf die Sturlaugssaga starfsama (Fas. III. 592 ff.) die ziemlich alten *Sturlaugsrímur starfsama,* auf die Hálfdanarsaga Brǫnufóstra (Fas. III. 559 ff.) die *Brönurímur* des Rögnvald blindi, auf den letzten Teil der Hrólfssaga Gautrekssonar (Ausg. von Detter S. 53 ff.) die *Hrólfsrímur Gautrekssonar,* auf die Gǫngu-Hrólfssaga (Fas. III. 234 ff.) die *Göngu-Hrólfsrímur,* auf die Saga von Hálfdan Eysteinsson (Fas. III. 519 ff.) die *Hálfdanarrímur Eysteinssonar* des Arni Jónsson. Alle diese Rímur sind in der 2. Hälfte des 15. und im Anfang des 16. Jahrhs. gedichtet. Zahlreiche Rímur bieten einen bessern Text als er in den noch heute erhaltenen Handschriften der Sagas vorliegt. So gehen die *Sörlarímur* auf eine verloren gegangene Sǫrlasaga oder, wie Kölbing annimmt, auf das in der Ftb. (I. 278) erwähnte Gedicht Sǫrlastikki zurück, während der Sǫrlaþáttr (Fas. I. 389 ff.) eine Überarbeitung mit allen möglichen Zusätzen ist und die Sörlasaga sterka (Fas. III. 408 ff.) eine ganz junge Umdichtung des alten Stoffes.[5] Auf einer älteren Fassung, als die Hrómundarsaga Greipssonar (Fas. II. 363 ff.) bietet, fussen die *Griplur*[6] des Sigurð blindi. Auch die *Hjálmtérs rímur ok*

[1] *Skáld-Helgarímur* hrg. mit Übersetzung und Kommentar in *Grönlands hist. Mindesmærker* II. 419 ff.

[2] Hrg. von Jón Þorkelsson, *Om Digtn.* S. 137 ff.

[3] Hrg. von Larsson, *Sagan ock Rimorna om Friðþjófr hinn frækni.* Kbh. 1893; vgl. auch Larsson, SB. IX. S. XIII ff.; Kölbing, Beitr. 207 ff.

[4] Hrg. von Jiriczek, *Die Bósa-rímur.* Bresl. 1894.

[5] Vgl. Kölbing, *Beitr.* 197 ff.

[6] Hrg. von F. Jónsson, *Fernir Rimnaflokkar* 17 ff.; vgl. Kölbing, *Beitr.* 159 ff.

Ölvers mit ihrem trefflichen Mansöng (gedruckt in Kölbings Beitr. 152 f.) vertreten nicht nur eine ungleich ältere und bessere Fassung der Hjálmtérssaga ok Ölviss, als erhalten ist (hrg. Fas. III. 453 ff.), sondern sind auch älter als dieses spät überarbeitete Prosawerk.[1] Bessere Fassungen als die überlieferten Sagas bieten ferner die *Ánsrímur bogsveigis* des Sigurð blindi (die Saga hrg. Fas. II. 323 ff.);[2] auch die *Eiglur* gehen wahrscheinlich auf eine kürzere Fassung zurück als die Egilssaga einhenda ok Ásmundar (hrg. Fas. III. 363 ff.). Endlich giebt es noch eine Anzahl Rímur, deren Stoff auf verloren gegangenen Fornaldarsögur Norðlanda fusst und die uns daher diese indirekt ersetzen. Es ist zu bedauern, dass auch die meisten von diesen noch nicht herausgegeben sind. Hierher gehören: die *Rímur Gríms ok Hjálmars,*[3] die *Þóris rímur hálegs* mit ihrem Anhängsel, der *Ögmundar ríma akraspillis,* die sich genealogisch an die Ánssaga bogsveigis anschliessen und vom Sohne und Enkel des Ánbogsveigir handeln,[4] die *Ásmundar rímur flagðagæfu,* deren Quelle noch im 17. Jahrh. bekannt war,[5] die in Schweden spielenden *Úlfhamsrímur,* die *Haraldsrímur Hringsbana,* in denen deutlich die Motive der Tristamsage in nordischem Gewande zu Tage treten,[6] die *Ormarsrímur,* deren Stoff sich ebenfalls in den Folkeviser wiederfindet,[7] die *Andrarímur* des Sigurð blindi, eine planlose Zusammenwürflung aller möglichen Kämpfe und Abenteuer, ohne leitenden Faden,[8] und die in dieser Beziehung ihnen verwandten *Illuga rímur eldshúsgoða,* die *Ingvars rímur,* die nach Hálfdan Einarsson (Sciagr. hist. lit. Isl. S. 85) in der 2. Hälfte des 16 Jahrhs. von Magnús Jónsson, nach Jón Þorkelsson (Om Digtn. 378) von Magnús Hallsson gedichtet sein sollen.

Von den Rímur, die ausserhalb des Nordens spielen und die ebenfalls fast durchweg auf die isländischen Fornsögur Suðrlanda zurückgehen, haben besonders die aus der Karlssage geschöpften Beachtung gefunden. Hierher gehören die *Rollants rímur hinar fornu,* die Rolants Kampf im Thale Ronceval behandeln, und die *Rollants rímur* des Þórð Magnússon aus dem 16. Jahrh., die *Geiplur,* die auf Grund der Karlmagnússaga die Fahrt Karls des Grossen nach Jerusalem darstellen,[9] die *Landresrímur,* die *Rímur af Oddgeiri danski,* die beide ebenfalls auf der Karlmagnússaga fussen, die *Geirarðsrímur Jarls,* die *Jallmannsrímur,* die *Dýnus rímur hins drambláta,* die letzteren drei nach erhaltenen, aber noch nicht veröffentlichten Sagas. Dem Kreise der Þiðrekssaga gehören die *Herburtsrímur* an, nach denen Herburt für König Þiðrek um Hilde werben soll, diese aber für sich selbst nimmt.[10] Da Hilde die Tochter des Königs Artus ist, streifen diese Rímur den Kreis der Artussage, dem ein zweiter Rímurcyklus, die *Skikkjurímur,* angehören, die Nachbildung der Mottulssaga, der aus Frankreich eingewanderten Erzählung von der Erprobung der Keuschheitskappe

[1] Vgl. Kölbing, *Beitr.* 200 ff. — [2] Vgl. Kölbing, a. a. O. 187 ff.

[3] Der entsprechende Stoff findet sich in dän. Folkeviser vgl. DgF. I. 352; IV. 762.

[4] Vgl. Kölbing, *Beitr.* 217 ff., wo sich eine Inhaltsangabe der Þórisrímur findet.

[5] Die Saga aus dem 17. Jahrh. bei K. Maurer, *Isl. Volkssagen* 307 ff.; bei Jón Arnason, *Ísl. Þjóðs.* I. 171 ff.

[6] Inhaltsangabe in Kölbings Beitr. S. 227 ff.

[7] Inhaltsangabe der Rímur in DgF. III. 775 ff.; *Vise om Orm Ungersvend og Bermer rise* in DgF. I. 159 ff., Arvidsson, *Sv. Fornsånger* II. 445 f.; Landstad, *Norske Folkeviser* 99 ff.

[8] Inhaltsangabe bei Kölbing a. a. O. 230 ff.

[9] Hrg. von Kölbing bei Koschewitz, *Sechs Bearbeitungen des altfranz. Gedichts von Karls Reise nach Jerusalem* S. 134 ff.; vgl. Kölbing, Germ. XIX. 233 ff.

[10] Hrg. von Wisén, *Ríd. rím.* S. 63 ff. Der Inhalt entspricht der Þiðrekss. c. 231—39. Zu den Herb. rím. vgl. Kölbing, Germ. XX. 242 ff.

an Artus Hofe.[1] Auf französische Quellen gehen überhaupt, wie es scheint, viele dieser Rímur indirekt zurück. In Frankreich selbst spielen die *Bláus rímur ok Viktors,* 8 Rímur ohne Mansöng, gedichtet nach einer noch nicht herausgegebenen Saga, die *Kallamusrímur,* die Geschichte eines königlichen Ratgebers voller Lug und Trug, der sich immer durch seine Schlauheit aus dem Netze zu ziehen weiss, in das er sich verwickelt hat, zum grossen Teil auch die *Mírmansrímur,* die auf die gleichnamige Saga zurückgehen.[2] Schon hier treten zu dem ritterlichen Grundton des Gedichtes legendarische Züge, indem darin wie in der Saga die Ausbreitung des Christentums eine Rolle spielt. Diese Mischung findet sich auch in den *Sigurðar rímur þögla,* die nach gleichnamiger Saga[3] gedichtet sind und wie diese in Deutschland spielen. Hier ist auch die Heimat des Helden der *Konráðsrímur,* die auf eine verloren gegangene Recension der Konráðssaga zurückgehen,[4] der *Bragða Máusrímur,* die in der Mágussaga,[5] der *Bærings rímur,* die in der Bæringssaga[6] wurzeln, der *Sigurðar rímur fóts,* die ebensowenig gedruckt sind wie die Saga, die ihnen zu Grunde liegt. In Deutschland hauptsächlich spielen auch die *Valdimars rímur* des Þórð Magnússon,[7] die *Mábels rímur sterku* des Sigurð blindi. Nach den Osten Europas, das Garðaríki und den Orient, führen die *Geðraunir* oder *Rímur af Hring ok Tryggva,* die nach einer noch nicht herausgegebenen Saga den Streit Hrings und Tryggvis um die schöne Brynhild, die Tochter des Königs Hertrygg, behandeln, die älteren *Vilmundar rímur viðutan* des Orm Loptsson aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhs., gedichtet nach gleichnamiger Saga,[8] von denen Hallur Magnússon im 16. Jahrh. eine Neudichtung vornahm. Eine Mischung von mittelalterlicher Romantik und antiken Elementen bieten die *Hektorsrímur,* an denen wenigstens zwei, vielleicht drei Dichter (Sigurður blindi und der Bischof Jón Arason sicher) gearbeitet haben und die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhs. nach einer aus fremder Quelle geflossenen Hektorssaga gedichtet sind.[9] Vielfache Berührungen mit der Sage von Flor und Blancheflor bieten die *Reinallsrímur* des Sigurð blindi, die auf eine unbekannte Saga zurückgehen und in Spanien spielen.[10] Auch hier treten Legendenzüge zu Tage. Dasselbe ist noch mehr der Fall in den *Sálusrímur ok Nikanors,* die wie die gleichnamigen jüngeren Rímur des Þórð Magnússon nach einer Sálussaga ok Nikanors[11] gedichtet sind, in den *Damusta rímur,* einer der ältesten Rímurdichtungen nach erhaltener, aber noch nicht herausgegebener Saga,[12] den *Filipórímur* oder dem *Krítarþátt,* die nach unbekannter Quelle von der treuen Liebe Filipós von Kreta zur Lilja, der Tochter des Königs Blavus in Spanien, handeln,[13] den *Pontusrímur* des Magnús Jónsson. Von den bekanntesten Legenden des Mittelalters haben

[1] Hrg. von Cederschiöld in der *Möttulssaga* S. 51 ff.
[2] Die Mírmanssaga hrg. von Kölbing, *Rid. sög.* 137 ff.
[3] *Sagan af Sigurði Þögula* hrg. von Einar Þórðarson, Rkj. 1883.
[4] Hrg. von Wisén, *Rid. rím.* 89 ff.; die *Konráðssaga* in den FSS. 43 ff. und von Þórðarson, Kph. 1859.
[5] *Mágussaga* hrg. FSS. 1 ff.; von Þórðarson, Kph. 1858.
[6] *Bæringssaga* hrg. FSS. 85 ff.
[7] Valdimarssaga hrg. von Erlendsson og Þórðarson, *Fjórar Riddarasögur* Rkj. 1852. S. 98 ff.
[8] *Vilmundar saga viðutan* hrg. von G. Hjartason. Rkj. 1878.
[9] Vgl. Meissner, ZfdA. XXXVIII. 333 ff. (Inhalt der Saga, deren Ausgabe M. vorbereitet); über die Verf. Om Digtn. S. 299.
[10] Inhalt vgl. Kölbing, *Beitr.* 223 ff. — [11] Hrg. Fjórar Rid. sög. S. 34 ff.
[12] Inhaltsangabe von Kölbing, Germ. XVII. 193 ff.
[13] Hrg. von Wisén, *Rid. rím.* S. 1 ff.

in der Rímurdichtung die von den beiden Freunden Amicus und Amilius in den *Amikus rímur ok Amilius*[1] und die von den sieben Meistern in den *Rímur af sjö vísu meisturum* Nachdichtungen gefunden, jene durch Magnús Jónsson, diese erst ziemlich spät durch Björn Sturluson.

Endlich besitzen wir noch eine Anzahl Rímur, die reine Novellen- und Märchenstoffe behandeln, wie sie namentlich Jón Halldórsson in der ersten Hälfte des 14. Jahrhs. auf Island eingeführt hat. Ausser den eingewanderten werden auch heimische Märchenstoffe verwertet. So erzählen die *Móðars-rímur* von einem Alf Móðar, der längere Zeit am Skagafjǫrð wohnte und dort mit einer Bauerntochter mehrere Kinder zeugte. Die *Þjófarímur* sind eine poetische Nachbildung des Märchens von den drei Dieben, wie es sich in dem Æfintýr findet,[2] das in Dänemark spielt und auch hier wie in Schweden bekannt war. Die *Klerkarímur* berichten von einem Mönche Primas und seinem Genossen Ilas, von denen ersterer durch Zauberei in den Besitz einer Grafentochter in Frankreich gelangt,[3] die *Virgilius rímur* eines gewissen Snorri von einem Zauberer Virgilius,[4], beide Gedichte nach noch nicht nachgewiesener Vorlage. Unbekannt ist auch die Quelle der *Skógar-Kristsrímur* des Rögnvald blindi, die von einem deutschen Bauern handeln, dessen Frau mit einem Priester in Ehebruch lebt und der durch den erzwungenen Beistand eines Zwerges selbst die Frevelthaten seiner Frau sieht und dann den Priester erschlägt, indem er, der scheinbar blind ist, diesen veranlasst, beim Schlachten das Haupt des Tieres zu halten.[5] Die *Jónatas rímur,* ebenfalls nach fremder, noch nicht nachgewiesener Quelle gedichtet, erzählen von einem Königssohne Jónatas, der durch Frauenlist seine Glücksamulette verliert, sie aber später wiedererlangt und sich an dem Weibe rächt. Die *Hermóðs rímur* endlich sind ein Märchen von der bösen Stiefmutter, die die Stieftochter Háðvör und deren Pflegebruder Hermóð durch Zauber zu vernichten sucht, ohne jedoch zu ihrem Ziele zu gelangen. Der Stoff lebt noch in späten Volksmärchen fort.[6]

Das sind ungefähr die Rímur, die aus den letzten Jahrhunderten des Mittelalters erhalten sind. Ihre Bedeutung für die Literatur- und Kulturgeschichte des Mittelalters wird erst ins rechte Licht treten können, wenn sie gedruckt vorliegen. Dann wird sich auch genauer feststellen lassen, wann die einzelnen Gedichte entstanden sind, wer das eine oder andere verfasst hat, ob ihre Verfasser wirklich fast durchweg alte Leute gewesen sind, wie sie klagen, oder ob die Bemerkung nur typisch ist, wie der Mansöngr u. a. In diesen Rímur der Isländer, die die Jahrhunderte bis zur Gegenwart überdauert haben, lebt die grosse Literatur des Mittelalters fort wie in den deutschen Volksbüchern die Gestalten der mittelhochdeutschen Dichtung.

---

[1] Hrg. von Kölbing als Anhang in der Ausg. von *Amis and Amiloun* (Altengl. Bibl. II. 1884); die Bruchstücke der *Amicussaga* hrg. von Kölbing, Germ. XIX. 184 ff.; zur Sage und über das Verhältnis der Rímur zu ihrer Quelle vgl. Kölbing, PBB. IV. 271 ff.

[2] Hrg. von Gering, *Ísl. Æventýri* I. 276 ff.; vgl. II. 210 ff.

[3] Inhalt in Kölbings Beitr. 229 f.

[4] Hrg. von Kölbing, *Beitr.* 234 ff.

[5] Inhalt vgl. Jón Þorkelsson, *Om Digtn.* S. 306.

[6] Sagan af Hermóði og Háðvöru vgl. Jón Arnason, *Ísl. Þjóðs.* II. 386 ff.; deutsch bei Poestion, *Ísl. Märchen* S. 244 ff.

KAPITEL 9.

DIE SAGAS.

Ausgaben: Sumptibus Legati Magnæani (AM); *Nordiske Oldskrifter* udg. af det nord. Literatursamfund (NO); Altnordische Texte hrg. von Samfund til Udg. af gammel nordisk Litteratur (Samf.); *Altnord. Sagabibliothek* hrg. von Cederschiöld Gering und Mogk (SB.); *Íslendinga sögur* udg. af det Kgl. nord. Oldskr. Selsk. (Ísl. S.); *Íslenzkar Fornsögur* gefn. út af hinu ísl. Bókmentafélagi (Isl. Fs.); *Íslendinga sögur* búið hefir til prentunar Valdimar Ásmundarson (I. S.); *Fornsögur* hrg. von Guðbrandr Vigfússon und Th. Möbius (Fs.); *Sex Söguþættir,* sem Jón Þorkelsson hefir gefið út (S. Sþ.); *Biskupasögur* gefn. út af hinu ísl. Bókmentafélagi (Bisk. s.); *Fornmannasögur* utg. að tilhlutun hins Kgl. Norrœna Fornfræða Fél. (Fms.); *Konungasögur* udg. af Unger. Christ. 1873 (Kgs.); *Icelandic Sagas* and other hist. Documents Rel. to the Settlements and Descents of the Northmen on the British Isles (Icel. S.); *Antiquitates Americanæ* ed. Soc. reg. antiq. septentrionalium (Ant. Am.); *Grönlands historiske Mindesmærker* udg. af det Kgl. Nord. Oldskrift-Selskab (GhM.); *Antiquités Russes* édit. par la Soc. royale des antiquaires du nord (Ant. R.); *Fornaldar sögur Norðrlanda* utg. af Rafn. — Neudruck von Valdimar Ásmundarson (Fas.); *Norræne Skrifter af sagnhist. Indhold* udg. af S. Bugge (N. Skr.); *Fornsögur Suðrlanda* utg. af Cederschiöld (FSS.); *Riddarasögur* hrsg. von E. Kölbing (Rid. s.).

Übersetzungen: Historiske Fortællinger om Islændernes Færd ved N. M. Petersen, neue Ausgabe von V. Dahlerup og F. Jónsson (Hist. Fort.); *The Saga Library* by Morris and Eiríkr Magnússon (S. Lib.); *Billeder af Livet paa Island.* Isl. Sagas ved Winkel Horn (Bill.); *Scripta historica Islandorum de rebus gestis vet. Borealium,* lat. reddita opera et studio Sv. Egilssonii (ShI.); *Nordiske Fortids Sagaer* overs. af Rafn (NFS.).

Literatur: P. E. Müller, *Sagabibliothek* 3 Bde Kbh. 1817—20 (Bd. 1 und 2, 1—430 sind übersetzt und z. T. erweitert von Lachmann und Lange). — Maurer, *Über die Ausdrücke: altnordische, altnorwegische und isländische Sprache.* München 1867 (Altnord.). — Vigfússon, Prolegomena zur Ausg. der Sturlungasaga (Prol.). — P. E. Müller, *Om den islandske Historieskrivnings Oprindelse, Flor og Undergang.* Nord. Tidskr. f. Oldkyndigh I. 1 ff. — Möbius, *Über die ältere isländische Saga.* Lpz. 1852. — G. Vigfússon, *Om Tímatal í Íslendinga Sögum í Fornöld.* Safn til Sögu Íslands I. 185 ff. (Safn.). — Collingwood and Jón Stefánsson, *A Pilgrimage to the Sagasteads of Iceland.* Ulverston 1899. — Kålund, *Bidrag til en hist.-topogr. Beskrivelse af Island.* 2 Bde. Kbh. 1877—82. — *Árbok* hins Ísl. Fornleifafélags 1880 ff. (hier werden die Örtlichkeiten der meisten Ísl. s. besprochen). — Bruun, *Fortidsminder og Nutidshjem paa Island.* Kbh. 1897. — Henzen, *Die Träume in der altnord. Sagaliteratur.* Lpz. 1890. — Kålund, *Familielivet på Island i første Sagaperiode,* Aarb. 1870, 269 ff. und Grundr. III. 402 ff. — Döring, *Bemerkungen über Stil und Typus der isländ. Saga.* Lpz. 1877. — Heinzel, *Beschreibung der isländischen Saga.* Wien 1880. — Bååth, *Studier öfver Kompositionen i några isländska Ättsagor.* Lund 1885. — F. Jónsson, Einleitung zur Ausgabe der Egilssaga (SB. III) 1 ff. — Heusler, *Die Geschichte vom Hühnerthorir.* Berl. 1900. Einleitung. — G. Storm, *Snorre Sturlassöns Historieskrivning.* Kbh. 1873. — Gjessing, *Undersøgelse af Kongesagaens Fremvæxt.* 2 T. Christ. 1873—76. — Rygh. *Topografiske Optegnelser til Kongesagaerne.* N. Hist. Tidsskr. 3. R. IV, 240 ff. — Munch, *Hist.-geographisk Beskrivelse over Kongeriget Norge i Middelalderen.* Moss 1849. — Kölbing, *Die romantischen Sagas.* Einleitung zur Ausgabe der Flóres Saga ok Blankiflúr (SB. V) 1 ff. — Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv* II. 175 ff. — F. Jónsson, *Litt. Hist.* II. 187—348.

A. Überblick.

§ 171. URSPRUNG UND ENTWICKLUNG DER HISTORISCHEN SAGA BIS ZUR SCHRIFTLICHEN AUFZEICHNUNG. Zu derselben Zeit, wo in Deutschland durch Anregung von aussen die Literatur zu neuem Leben erwachte, erblühte auf Island neben der Skaldendichtung die Prosaerzählung von historischen Ereignissen, Personen, Geschlechtern: die historische *Saga.* Kein germanisches Volk kann den Isländern etwas Ähnliches an die Seite stellen, und selbst bei den stammverwandten Norwegern, Schweden und Dänen findet man diesen Zweig der Literatur nicht. Wer altgermanische Prosa und altgermanischen Stil kennen lernen will, muss daher hier Einkehr halten, wo sich allein eine nationale Prosa entwickelt hat.

Freude an Berichten von Neuigkeiten, an kleinen und grösseren Erzählungen ist ein gemeingermanischer Zug; ihn nahmen die Norweger bei der Besiedlung ihrer neuen Heimat mit aus dem Mutterlande nach Island hinüber. Kamen Bekannte zusammen, kam ein Isländer nach Norwegen, ein Norweger nach Island, so war die erste Frage: «Was giebt's Neues?» Dieses Verlangen nach Neuigkeiten bei den Nordgermanen fiel den Romanen in der Normandie auf und deshalb galten sie ihnen für das am meisten fragelustige Volk.[1] Aber nicht nur an Neuigkeiten fand man seine Freude, sondern an Erzählungen überhaupt. In der Fagrskinna wird hervorgehoben, dass die Könige in Norwegen, Dänemark und Schweden in alter Zeit erfahrene Männer um sich gehabt hätten, *«at vita forn dœmi ok siðu foreldra sinna»* (Fgsk. 150²), und in der Normandie musste sich jeder Fremde dadurch einführen, dass er seinem Wirte ein Gedicht oder eine Geschichte vortrug.[2] Diese Freude an Neuigkeiten und an Erzählungen liessen die Isländer nicht verkümmern. Sobald Norweger nach ihrer Insel kamen oder Landsleute zurückkehrten, mussten sie erzählen, was sie erfahren hatten; bei Besuchen wurden die Neuigkeiten berichtet, ebenso auf dem Allthinge; Hausiererinnen und Bettelweiber *(farandkonur)* trugen sie weiter. Als Gunnarr von Hlíðarendi nach Island zurückgekehrt war und sich zum Allthing begeben hatte (974), eilte man zu ihm, um von ihm Neues zu erfahren.[3] Þorsteinn auf Hof verlangt von den Fremden, dass sie ihn im Bezirk zuerst aufsuchen und ihm Neuigkeiten mitteilen.[4] Als der Bischof Magnús 1135 von seiner Auslandsfahrt zurückgekommen und auf dem Thingplatze erschienen war, liess man die Streitigkeiten, über die man eben debattierte, ruhen und eilte zum Bischof, um von ihm zu hören, was sich in Norwegen zugetragen hatte.[5] Als der Norweger Þórðr hréða mit seinen Geschwistern nach Island gekommen war, wunderte er sich, dass so wenige zu seinem Schiffe kamen, da es ja Sitte der Isländer sei, *at finna kaupmenn af hafi komna ok frétta tíðinda* (Þórð s. hréðu 8₁ f.).[6] Auf diese Weise kamen die Ereignisse der Gegenwart unter die Leute und verbreiteten sich schnell von Gau zu Gau; das Volk in seiner Gesamtheit nahm gleichsam an ihnen Anteil. Und auch am Erzählen hatte der Isländer seine Freude. Als Þorvarðr nach der Vígaglúma (Ausgang des 10. Jahrhs.) zu den Leuten zur Hrafngilslaug kam, fragte er, wer neue Geschichten erzählen könne, und diese gaben zur Antwort: 'Wo du bist, da ist Unterhaltung und lauter Freude.'[7] Zum grossen Feste zu Reykjahólir (1119) herrscht Jubel und Freude, denn die Leute unterhalten sich mit Tanz, Ringkampf und Sagaerzählen (Sturl. I. 19). Dieses Wohlgefallen der Isländer an Neuigkeiten und Erzählungen rühmt auch Saxo grammaticus.[8] Wo aber die Mitwelt das Interesse entgegenbringt, da werden auch gern Neuigkeiten gebracht, da findet der Erzähler einen Sporn zu seiner Thätigkeit. Und so wurde der Isländer zum Erzähler. Zahlreich sind die Beispiele, nach denen Isländer eine Ehre darin suchen, Neuigkeiten nach der Heimat zu bringen. Den Sieg Jarl Hákons über die

[1] Du Méril, Histoire de la poésie Scand. S. 40 (Rosenberg II. 183).

[2] Vgl. Rosenberg II. 183 Anm.

[3] Njála S. 124³: *margr maðr fór at finna Gunnar ok spyrja hann tíðinda.*

[4] Vatzd. (Fs.) S. 51¹². — [5] Bisk. s. I. 77.

[6] Andere zahlreiche Beispiele finden sich bei Döring, S. 6 ff.

[7] Vígagl. (Í. Fs. I) Kap. XXIV, 3 ff. *Hann mælti: «hvat er komit þeira manna, er skemta kunni nýjum frœðum?» þeir segja: «þat er skemtun ǫll ok gaman, er þú ert.»*

[8] S. I. 7: *Cunctarum quippe nationum res gestas cognasse memoriaeque mandare voluptatis loco reputant, non minoris gloriae judicantes alienas virtutes disserere quam proprias exhibere.*

Jomswikinger berichtete Vigfúss Vígaglúmsson zuerst oder nach anderer Fassung Skaldmeyjar-Einarr auf das genaueste *(gløggvast)* auf Island (Fms. XI. 158); die Räderung, die König Valdimar an dem Mörder Knúts vollführen liess, erzählte Atli Sveinsson, der sie mit eignen Augen angesehen hatte (Fms. XI. 372). Halldórr Snorrason hatte die Südlandsreise des Königs Harald harðráði mitgemacht und sie auf Island erzählt.[1] Auf diese Weise kamen die Ereignisse des Auslands nach dem fernen Eiland.[2] Bald ist der Isländer gern gesehener und beliebter Erzähler in den anderen nordischen Reichen, besonders an den Königshöfen. Zu Könige Harald harðráði war nach 1050 ein Isländer gekommen — Þorsteinn fróði nennt ihn spätere Überlieferung —, der dem königlichen Gefolge allabendlich Geschichten erzählte. Da wird der Erzähler traurig und der König erfährt von ihm, dass sein Erzählungsstoff zu Ende sei; nur die *Útferðarsaga* des Königs habe er noch in Bereitschaft. Der König befreit ihn bis zum Julfest vom Erzählen, aber an diesen Tagen soll er jene Útferðarsaga vortragen. Das thut der Isländer, und nun fragt ihn der König, da ihm die Erzählung wohl gefällt, woher er so genaue Kunde habe. Die habe er von Halldór Snorrason, ist die Antwort; jeden Sommer sei er auf dem Thinge gewesen und habe hier seinem Gewährsmanne, der Haralds Reise nach Südosteuropa mitgemacht hatte, die Erzählung stückweise abgelauscht.[3] Jenen Halldór Snorrason finden wir auch in Norwegen als beliebten Erzähler. Als er sich einst mit König Harald entzweit und dessen Hof verlassen hat, kommt er zu Einar Þambarskelfir, bei dessen Frau Bergljót er hauptsächlich deshalb in hoher Gunst steht, weil er ihr manche Geschichte erzählt, die sich auf Haralds Fahrten zugetragen hatte.[4] So tritt der isländische Erzähler neben den Skalden und erfreut sich bald ähnlicher Gunst wie dieser. Sein Drang nach Reisen ins Ausland, seine Teilnahme an den Kämpfen der nordischen Könige, sein Wissensdurst, sein offenes Auge für alles Wichtige, das sich ereignet, führen ihm fortwährend neuen Erzählungsstoff zu. Wohl sind diese Erzählungen in früherer Zeit durchaus nicht das gewesen, was wir unter den historischen Sagas zu verstehen pflegen, es waren vielmehr längere oder kürzere, lebendig und nicht ohne persönliche Zuthaten vorgetragene Mitteilungen von einzelnen Ereignissen, kurze Episoden aus dem Leben einzelner Menschen. Solche Erzählungen sind die *frásagnir* oder *frásǫgur*;[5] sie sind es, die später neben den Skaldengedichten hauptsächlich dem Sagnamann den Stoff zur *Saga* gaben, die aber auch für sich noch fortlebten und fortgepflegt und später in den *Þættir* aufgezeichnet wurden. Seit der Mitte des 11. Jahrhs. hebt sich dann eine Anzahl geistig begabter und mit gutem Gedächtnis ausgerüsteter Isländer aus der Menge der Erzähler hervor, sammelt den überall verbreiteten Stoff, verwertet ihn zu abgerundeten Erzählungen und sieht ihre Lebensaufgabe darin, diese in anziehender Form und lebendig vorzutragen. Zu diesen Leuten mag schon jener Isländer am Hofe Harald harðráðis gehört haben, zu ihnen gehörten der Priester

[1] Heimskr. 552[24]: *Halldórr son Snorra goða, hann hafði þessa frásǫgn hingat til lands.*

[2] Weitere zahlreiche Beispiele bei F. Jónsson II. 204 Anm.

[3] Mrsk. S. 72 f.; Fms. VI. 354 ff.

[4] Ftb. III. 429; Fms. III. 153: *ok sagði henni mǫrg æfintýr, þau sem utanlands hǫfðu gerz i ferðum þeira Haralds konungs.*

[5] Es ist geboten, an der Hand der Sprache die einfachen schlichten Erzählungen als *frásǫgn* oder *frásaga,* die ausgebildeten Kunstwerke dagegen als *saga* zu bezeichnen. Auch im Sprachgebrauch ist frásǫgn fast immer die Mitteilung, der Bericht, wenn sich das Wort auch zuweilen mit saga deckt. Bestimmend ist, dass die Sprache für den Sagaerzähler nur den Ausdruck *sagnamaðr* hat, nicht aber *frásagnamaðr.*

Ingimundr Einarson und Hrólfr von Skalmarnes, die 1119 durch ihre *sagnaskemta* (Unterhaltung durch Sagaerzählen) das Fest von Reykjahólir verschönern (Sturl. I. 19; 8). So entstand die mündliche *Saga*, so trifft man in dieser Zeit die *Sagnamenn*, ihre Pfleger. Wie die mündliche Saga gewesen ist, was sie enthalten hat, erfahren wir aus den Quellen nicht. Allein es ist wahrscheinlich, dass sich bereits in der mündlichen Tradition eine typische Form ausgebildet hat, die später bei der schriftlichen Fixierung der Sagas auf diese übergegangen ist. Diese prosaischen Erzeugnisse finden wir ausschliesslich bei den Isländern. Denn in den Quellen haben wir nicht die geringste Andeutung, dass auch die Norweger die Saga gepflegt haben, und das Zeugnis des Theodricus monachus spricht entschieden gegen solche Annahme.[1] Man hat in der Abgeschlossenheit der Insel während des Winters und in der regen Reiselust der Isländer während des Sommers die Gründe finden wollen, weshalb sich nur auf Island die Saga entwickelt habe. Allein Rosenberg[2] macht mit vollem Rechte darauf aufmerksam, dass man ganz ähnliche Verhältnisse auch in Norwegen findet, ohne dass wir hier eine Saga antreffen. Zweifellos haben verschiedene Ursachen zusammengewirkt, die diese geistigen Erzeugnisse der vorliterarischen Zeit hervorgebracht haben. Sicher fällt in die Wagschale, dass, wie Rosenberg hervorhebt, die politische Aristokratie Norwegens auf Island ihre neue Heimstätte gefunden und diese an der Tradition ein gewisses Interesse hatte und sie deshalb pflegte. Hierfür spricht schon die Rolle, die die Geschlechtsregister in der isländischen Geschichte und Literatur spielen. Allein zu dieser politischen Aristokratie hat auch die geistige Aristokratie des Landes gehört. Nach der Besiedlung Islands erlosch in Norwegen die Dichtung, auf Island aber blühte sie fort und erreichte hier eine Entfaltung, wie sie sie im Mutterlande nicht gehabt hat. Gepflegt wurde sie aber in besonderen Geschlechtern;[3] sie war ein Familienerbe, und die Familien, in denen sie heimisch war, hatten sich fast alle auf Island angesiedelt. Diese *geistige* Aristokratie der Insel ist es vor allem gewesen, die sich auf die künstlerisch ausgebildete Erzählung warf, als die Skaldendichtung begann zurückzugehen, und die so die alte Tradition pflegte. Poesie und Kunstsinn lag ihr im Blute, und hieraus erklärt sich der innere Trieb zur Saga. Von aussen her ist aber, wie ich glaube, nicht ohne Einfluss auch die Mischung und der Verkehr mit den Ausländern, besonders den Iren, gewesen. Letztere hatten schon vor dem 11. Jahrh. eine ausgebildete Prosaliteratur, in der sich der gleiche einfache, urwüchsige Stil, dieselbe dramatische Lebendigkeit, der Dialog, die Mischung von Poesie und Prosa wie in der Saga zeigt.[4] Diese mag für die Form der Saga bestimmend gewesen sein.

Dass die mündlichen Sagas nicht dieselben sind und überhaupt sein können, die seit dem Ausgang des 12. Jahrhs. aufgezeichnet wurden und die wir in Handschriften des 13. und 14. Jahrhs. besitzen, steht fest. Es ist fast unverständlich, wie selbst treffliche Literarhistoriker wie Rosenberg u. a. nach den klaren Darlegungen Maurers[5] in den erhaltenen

[1] Monum. hist. Norwegiæ S. 3: *et prout sagaciter perquirere potuimus ab eis, penes quos horum memoria praecipue vigere creditur, quos nos Islendinga vocamus, qui haec in suis antiquis carminibus celebrata recolunt.*

[2] Nordb. Aandsl. II, 184.

[3] Vgl. F. Jónsson, Litt. Hist. I. 332 f., wo die einzelnen Skaldenfamilien angeführt sind.

[4] Vgl. die jüngst von Thurneysen herausgegebenen *Sagen aus dem alten Irland* (Berl. 1901), die trotz der Verschiedenheit des Inhalts in der Form auffallende Ähnlichkeit mit der Saga zeigen.

[5] ZfdPhil. I. 61 ff. — Auch F. Jónsson geht m. E. zu weit, wenn er die Verfasser der mündlichen Saga «skabere af den islandske historieskrivning» (II. 203) sein lässt.

Sagas im allgemeinen die Aufzeichnung der mündlichen Sagas finden können. Das einzige Zeugnis, das man dafür anführen könnte, ist der Schluss der Droplaugarsonasaga, wo der Aufzeichner berichtet, dass er die Saga nach der Erzählung von Grím Droplaugarsons Urenkel geschrieben habe.[1] Allein aus dieser Stelle lässt sich nimmer schliessen, dass der Verfasser einfach die Worte Þorvalds wiedergebe, ohne dass er selbst den geringsten geistigen Anteil bei der Aufzeichnung gehabt habe. Sonst finden wir nirgends Berufung auf einen Sagnamann, während es doch der Verfasser der schriftlichen Saga geradezu liebt, nach dem Vorbilde Aris seine Quellen zu citieren. Es ist auch ganz undenkbar, dass Werke wie die uns erhaltenen Sagas auch nur ein Jahrzehnt in der mündlichen Tradition sich sollten inhaltlich und formell rein fortgepflanzt haben, oder dass Werke von dem Umfange der Eyrbyggja, Laxdœla, Njála jemals mündlich vorgetragen seien. Dazu kommt noch, dass sich die Sagas wiederholt auf andere Sagas berufen und auf diese verweisen, dass also die Verfasser mehrfach verschiedene Traditionen gleicher Episoden kennen und schon dadurch ihre individuelle Geistesarbeit bezeugen. Aus alledem geht hervor, dass *die schriftlich fixierten Sagas individuelle literarische Arbeiten ihrer ersten Aufzeichner sind* und dass wir aus ihnen einen Schluss auf die mündlichen Sagas nicht ziehen können. Jenseits der schriftlichen Fixierung verlieren wir uns in grauen Nebel, und wir können über die mündlichen Sagas nicht mehr Exaktes sagen als z. B. über die Quellen unseres Nibelungenliedes. Damit soll nicht geleugnet werden, dass vieles aus der Tradition stammen kann und auch stammt, sowohl was den Inhalt als auch was die Form betrifft, nur darf man nicht annehmen, dass die ganze Reihe von Ereignissen, die Detailmalerei, die Charakteristik der einzelnen Personen u. a. einer mündlichen Saga entnommen sei und dass in den uns erhaltenen Sagas die mündlichen fortlebten.

§ 172. DIE AUFZEICHNUNG DER SAGAS. Festen Boden bekommt man erst bei der schriftlich fixierten Saga. Mit dem Christentum, durch den Aufenthalt verschiedener Isländer in Klöstern des Abendlandes, durch fremde Priester, die auf Island das Christentum zu vertiefen strebten — es waren hauptsächlich Deutsche, Engländer, Iren —, war die lateinische Sprache und mit ihr die lateinische Schrift nach der Insel gekommen und begann allmählich die heimische Runenschrift zu verdrängen. Der Typus der englischen Schrift ist es gewesen, der auf Island Aufnahme fand. Durch mancherlei Bemühungen gelang es, mit Benutzung heimischer Zeichen die lateinische Schrift dem Lautbestand der isländischen Sprache gerecht zu machen, und nun stellte man sie in den Dienst der heimischen Sprache, der heimischen Literatur. Geistliche waren an dieser Arbeit vor allem thätig, Geistliche waren es auch meistens, denen wir jene Reihe historischer Sagas verdanken, die wir von den Isländern besitzen, während die Sagnamenn wohl überwiegend Laien gewesen sind. Anfangs erfolgte die Aufzeichnung bald in lateinischer, bald in isländischer Sprache, aber zeitig schlug diese die fremde aus dem Felde. Die Priester Sæmundr inn fróði und Ari inn fróði sind die Väter der isländischen Geschichtsschreibung. Während aber jener aller Wahrscheinlichkeit nach seine Werke lateinisch verfasst hat, hat dieser sich zuerst der heimischen

---

[1] Dropl. s. 37: *Helga bjó eptir Ingjald liðinn á Arneiðarstǫðum ok Þorvaldr* [so lese ich; Þorkell, wie die Hd. hat, ist sicher durch Þorkell trani in den Text gekommen, da die ausführliche Dropl. s. 'Þorvaldr' hat (132[19]) und der Name des Enkels für diesen Namen spricht], *son þeira Gríms. Þorvaldr átti son, er Ingjaldr het; hans son hét Þorvaldr, er sagði sǫgu þessa.*

Sprache bedient[1] und so für die Entwicklung der isländischen Literatur eine ungleich grössere Bedeutung erlangt als jener. In der ersten Fassung seiner Íslendingabók gab Ari nicht allein eine kurze pragmatische Darstellung der isländischen Geschichte, sondern auch die Regierungszeit der norwegischen Könige und fügte diesen Angaben Episoden aus ihrem Leben bei. Ausserdem führte er die Chronologie des Abendlandes ein und brachte die Ereignisse des Nordens in chronologischen Zusammenhang mit den wichtigsten Daten der Weltgeschichte. Aris Anregung ist zum grossen Teil der Aufschwung der isländischen Literatur im 12. Jahrh. zuzuschreiben: seine Íslendingabók spornte auf der einen Seite zur Bearbeitung der isländischen Geschlechtersagas, auf der andern zu der der norwegischen Königsgeschichte an. Ihre Pflegstätte fand aber diese Thätigkeit an den Bischofssitzen, wo sich Schulen mit vortrefflichen Lehrern befanden,[2] und in den Klöstern, die nach der Gründung des Þingeyraklaustr (1133) eine ungemein wichtige nationale und kulturgeschichtliche Rolle auf Island gespielt haben.[3] So blühten in der ersten Hälfte des 12. Jahrhs. die Schulen zu Skálholt, zu Haukadal, die Teitr, der geschichtskundige Gewährsmann Aris (Heimskr. 3^{18}) ins Leben gerufen hatte, zu Hólar, aus der treffliche Gelehrte hervorgingen, zu Oddi, wo Sæmundr lebte und wirkte. Ein besonderer Sitz der Geschichtskunde und Wissenschaft war ferner das Kloster von Þingeyrir, wo im Ausgang des 12. Jahrhs. unter dem Abt Karl Jónsson, der selbst Verfasser mehrerer Sǫgur war, die Mönche Oddr Snorrason und Gunnlaugr Leifsson ihre Óláfssagas und andere Werke verfassten, das Munkaþverárkloster, wo der Abt Nikulás Bergsson seinen Leiðarvísir schrieb, das Kloster zu Þykkvabœjar, wo im 13. Jahrh. Brandr Jónsson die Alexanderssaga übersetzte, das zu Helgafell, wo der vaterländische und gesetzkundige Hallr Gizurarson im Anfang des 13. Jahrhs. als Abt wirkte, u. a. In diesen Klöstern mögen die meisten Íslendingasǫgur entstanden sein, wenn auch der Name ihrer Verfasser nirgends überliefert ist und nur aus indirekten Zeugnissen ihre Heimat geschlossen werden kann.

§ 173. Wie Ari und Sæmundr, die ersten Geistlichen, welche die Erzeugnisse heimischen Geistes in kunstgerechter Form zu Pergament brachten, Historiker waren, so gaben sie auch in erster Linie den Anstoss zu historischen Werken. Dass von diesen Arbeiten über norwegische Könige bereits im 12. Jahrh. entstanden sind, unterliegt keinem Zweifel, da die Historiker Eiríkr Oddsson, Karl Jónsson, Oddr Snorrason, Gunnlaugr Leifsson im 12. und z. T. Anfang des 13. Jahrhs. gelebt haben.[4] Schon aus inneren Gründen ist es wahrscheinlich, dass um diese Zeit auch die meisten Isländergeschichten verfasst sind: denn einerseits wird schwerlich die Anregung, die Ari gerade zur Aufzeichnung der isländischen Geschichte gegeben hat, erst nach Verlauf eines Jahrhunderts nachgewirkt haben, andererseits war gerade die geistige Thätigkeit in der 2. Hälfte des 12. Jahrhs. eine ungemein rege. Auch setzt die Formenvollendung, die sich in Snorris Werken zeigt, fleissigen Gebrauch der heimischen Sprache zur Aufzeichnung geistiger Erzeugnisse voraus. So ist bereits

[1] Vgl. Heimskr. 2^{22} ff.: *Ari prestr inn fróði Þorgilsson Gellissonar ritaði fyrstr manna hér á landi at norrœnu máli frœði bæði forna ok nýja.* Ebenso Ósh. 1853. S. 1^{1} ff.

[2] Vgl. Jón Sigurðsson, *Um Skóla á Íslandi* in Ný Félagsrit II. 67 ff.

[3] Vgl. Janus Jónsson, *Um Klaustrin á Íslandi* in Tímarit VIII. 174 ff.

[4] Von Snorri steht fest, dass er Eiríks Hryggjarstykki geschrieben vor sich gehabt hat (Heimskr. 736^{5}). Ob er auch die Skjǫldungasaga (S. 27^{27}) oder die Orkneyinga jarla saga (S. 335^{6}) schon aufgezeichnet kannte, lässt sich aus seinen Worten nicht ersehen.

von P. E. Müller angenommen worden, dass die meisten Íslendingasǫgur im 12. Jahrh. schriftlich fixiert seien;[1] er stützte sich dabei auf eine interpolierte Stelle der Sturlunga,[2] nach der diese vor dem Tode des Bischofs Brand Sæmundarsonar († 1201) aufgezeichnet sind. Diese Annahme wurde von N. M. Petersen zurückgewiesen,[3] und seit ihm herrschte die Ansicht, dass die Íslendingasǫgur erst im 13. Jahrh. unter dem Einflusse Snorris ihre letzte Ausbildung und Aufzeichnung gefunden hätten,[4] zumal G. Vigfússon durch Hinweis auf eine andere Lesart jener Stelle der Sturl. alle Beweiskraft genommen zu haben glaubte. Erst jüngst ist F. Jónsson zu der alten Ansicht Müllers zurückgekehrt und hat der Bemerkung in der Sturl. die beweisende Kraft gerettet. Allerdings muss die Annahme Müllers in Bezug auf den Terminus a quo eingeschränkt werden: Als der Verfasser der 1. grammatischen Abhandlung schrieb (zwischen 1150 und 60), weiss er noch von keiner Aufzeichnung der Sagas.[5] Daher trifft der Verfasser der historischen Óláfssaga helga sicher das Richtige, wenn er den Anfang der Sagaaufzeichnung bald nach 1170 setzt.[6] Und in dem einen Falle, wo wir die Aufzeichnung kontrolieren können, bei der Droplaugarsonasaga, kommt man ungefähr zu derselben Zeit. Dass aber vor 1200 Sagas aufgezeichnet waren, bezeugt der Verfasser der Hungrvaka, der sein Büchlein im ersten Jahrzehnt des 13. Jahrhs. schrieb (Bisk. s. Fort. XXXIII), um dadurch junge Leute zu locken, die Gesetze, Sagas und Geschichte zu lesen, die in norröner Sprache geschrieben seien.[7] Aus alledem geht hervor, dass die Aufzeichnung der Íslendingasǫgur im letzten Viertel des 12. Jahrhs. bereits geblüht hat und dass die Werke Snorris der Höhepunkt, aber nicht der Ausgangspunkt der isländischen Sagaliteratur sind. Näher freilich lässt sich auch nicht von einer Saga das Alter bestimmen. Dazu kommt, dass noch im ganzen 13. Jahrh. die Sagaaufzeichnung fortgedauert, dass es von manchen Sagas mehrere Aufzeichnungen gegeben hat und nur die jüngere erhalten ist, dass auch die Abschreiber ihre Arbeit nicht mechanisch erledigt, sondern hier und da

---

[1] Nord. Tidskr. f. Oldkynd. I. 32 ff.

[2] Sturl. I. S. 86: *Flestar allar sǫgur, þær er hér hafa gerz á Íslandi, vóru ritaðar áðr Brandr biskup Sæmundarson andaðiz* (so nach AM. 122 B, nach AM. 122 A: *Flestar allar sǫgur, þær er gerz hǫfðu á Íslandi áðr Brandr biskup Sæmundarson andaðiz vóru ritaðar*); *en þær sǫgur, er siðan hafa gerz, vóru litt ritaðar, áðr Sturla skáld Þórðarson sagði fyrir Íslendinga sǫgur.* Müller stützte seine Annahme auf die Fassung B und verstand unter den *sǫgur* allgemein die Ísl. Sǫgur. Petersen verstand unter den sǫgur nur die Sagas, welche in der Sturl. vereint sind, und verweigerte daher dieser Stelle für die Abfassungszeit der Ísl. S. jede Beweiskraft. Ihm trat Vigfússon zur Seite, indem er auf die Fassung A als die richtige hinwies, hier aber nur die Ereignisse mit dem Tode Brands in Zusammenhang gebracht seien, nicht die Aufzeichnung. Dem gegenüber macht F. Jónsson mit vollem Rechte geltend (Egilss. SB. VII. S. IV), dass beide Fassungen dasselbe sagen, und die Worte: *Flestar allar sǫgur þær er hér hafa gerz á Íslandi* lassen m. E. keinen Zweifel, dass sich die Stelle auf die Íslendingasǫgur in ihrer Gesamtheit bezieht und nicht nur auf die wenigen der Sturl.

[3] Annal. f. nord. Oldk. 1861 S. 236 ff.

[4] Vgl. Maurer, ZfdPhil. I. 67 ff.; Altnord. S. 23 f., wo der Beginn der Sagaaufzeichnung um 1170, die Blüte um 1220 angesetzt wird, während G. Storm (Snorres Hist. S. 52) jenen erst um 1200 annimmt.

[5] SnE. II. 12^{17} ff. werden von ihm als Bücher, die in heimischer Sprache geschrieben sind, aufgeführt: *lǫg ok áttvísi eða þýðingar helgar eða svá þau in spakligu fræði, er Ari Þorgilsson hefir á bækr sett af skynsamligu viti;* ebenso S. 42^{13} ff. Über den Verfasser vgl. Björn Ólsen, *Runerne i den oldisl. Lit.* S. 90 ff.

[6] Ósh. 1853. 2^{3}: *þat var meir en CC vetra tolfrøð* (240 Jahre), *er Ísland var bygt* (die Besiedlung war um 930 abgeschlossen), *áðr menn tæki hér sǫgur at rita.*

[7] Bisk. s. I. 59^{9} ff.: *þat ber ok annat til þessa rits: at teygja til þess unga menn, at kynnaz várt mál, at ráða þat er a norrænu er ritat: lǫg eðr sǫgur eðr mannfræði.*

eingefügt haben, was ihnen von anderer Seite her zu ihrem Stoffe bekannt war. Selbst Mangel an festem Gefüge, an strenger Komposition der einzelnen Teile, an Schärfe der Charakterzeichnung, an klassischem Stil u. dgl. berechtigt noch nicht, die Saga der Blütezeit der Sagaliteratur abzusprechen, da solche Fehler bald auf die Tradition zurückgehen, bald im Ungeschick des Aufzeichners oder dem Mangel an seiner geistigen Begabung ihren Ursprung haben können.

Möbius und Bååth haben ganz richtig gezeigt, dass die schriftliche Saga im wesentlichen auf *þættir* oder richtiger auf *frásagnir* aufgebaut ist und dass bei verschiedenen wie bei der Ljósvetninga, Njála u. a. die Kompositionsfugen noch klaffen, sodass man einzelne frásagnir noch erkennen kann, während Verfasser anderer Sagas es trefflich verstanden haben, die verschiedenen Glieder der Überlieferung zu einem Ganzen zusammenzuweben, das die Ereignisse in tadelloser Folge und die Charaktere ohne innere Widersprüche giebt. Die eine kann recht wohl zu gleicher Zeit wie die andere entstanden sein; solche Unterschiede geben weder zur relativen noch zur absoluten Altersbestimmung der Saga eine Handhabe. Auch der Stil thut es nicht, da es zu allen Zeiten gute und schlechte Stilisten gegeben hat. Solche Annahmen, die besonders F. Jónsson verficht, beruhen hauptsächlich auf der falschen Voraussetzung, dass dem ersten Aufzeichner alle individuelle Geistesarbeit abzusprechen sei und dass die Ausbildung der erhaltenen Saga dem vorliterarischen Sagnamann zukomme. Das einzige Mittel, das Alter einer Saga zu bestimmen, geben die Züge aus mythischen und romantischen Sagas. Diese Sagas wurden nicht vor der Mitte des 13. Jahrhs. aufgezeichnet. Zeigt nun eine der Íslendingasǫgur, wie z. B. die Grettissaga, den Einfluss dieser Sagas, so kann sie nicht vor der 2. Hälfte des 13. Jahrhs. entstanden sein. Damals war die Blütezeit der historischen Saga vorüber; diese hat im letzten Drittel des 12. Jahrhs. begonnen, unter Snorri um 1230 ihren Höhepunkt erreicht, unter Sturla Þórðarson noch eine Zeit lang angehalten und begann unter der Einwirkung der mythisch-romantischen Dichtung und besonders nach Einverleibung der Insel in das norwegische Reich (1263) zu sinken. In dieser Zeit sind die meisten uns erhaltenen historischen Sagas verfasst, wenn viele auch erst in späten Handschriften überliefert sind.

§ 174. Die mythischen Sagas. Neben der historischen Saga finden sich schon zur Zeit der mündlichen Tradition die mythischen Sagas, die bald saggeschichtlichen Inhalts sind, bald Märchenstoffe in nordischem Gewande behandeln. Die Quellen nennen sie *stjúpmœðrasǫgur*[1] (Stiefmuttersagas) oder *skrǫksǫgur*[2] (erdichtete Sagas), König Sverrir bezeichnet sie als *lygisǫgur*. Schon frühzeitig fand man an solchen erdichteten Sagas seine Freude. Im 11. Jahrh. bereits sind sie bekannt: damals erzählte ein Kaufmann in Norwegen die mythische Vatnarssaga.[3] Aus dem Jahre 1119 haben wir dann das klassische Zeugnis der Sturlunga, nach dem auf dem Feste zu Reykjahólir Hrólfr von Skálmarnes die *Hrǫngviðarsaga víkings*, die *Óláfssaga Liðsmannakonungs*, die *Þráins saga berserks*, die *Hrómundarsaga Gripssonar* erzählte.[4] Hier erfahren wir auch, dass diese Erzählungs-

[1] Odds Óláfs. Tryggv. (1853) Prol. S. 1^{23}: *Ok betra er slikt með gamni at heyra en stjúpmœðrasǫgur, er hjarðarsveinar segja, er engi veit hvart satt er.* Auch *stjúpmœðra skǫp* Fms. VIII, 18^{19}.

[2] Fms. II. 142^{3}; Heilagramanna s. I. 519^{7}; Post. s. 849^{33} u. öft.

[3] Ísl. S. I. 326. Was Kári inn svarti Harald harðráði (ebd. I. 327) über Vatnar und seine Söhne Snjall und Hjald erzählt, ist gewiss auch mythischer Natur gewesen.

[4] Sturl. I. 19.

stoffe bei dem König Sverrir eine beliebte Unterhaltung geboten hätten.[1] Wie beliebt und zahlreich diese Stoffe gerade im 12. Jahrh. gewesen sind, zeigen am besten die ersten neun Bücher des Saxo grammaticus, die zum grossen Teil auf den mythischen Sagas fussen, welche der Isländer Arnaldus am Hofe des Erzbischofs Absalon erzählt hat.[2] Noch in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhs. unterhält Sturla Þórðarson das Gefolge des Königs Magnús durch Erzählen solcher Saga, der *Huldarsaga*, und wenn ausdrücklich bemerkt wird, dass niemand der Anwesenden sie jemals so trefflich habe erzählen hören, so bezeugen diese Worte, dass auch damals noch diese Erzählungen im Schwange waren.[3] Aufgezeichnet freilich scheint man sie vor der Mitte des 13. Jahrhs. nicht zu haben, und auch damals waren die Niederschriften wohl noch spärlich. Der Grund hiervon ist nicht schwer zu erkennen. Nachdem Ari und Sæmundr zu wissenschaftlicher Thätigkeit angeregt hatten und die Geistlichen als die Schriftkundigen diesen Anregungen gefolgt waren, galt es vor allem, den historischen Stoff zu verarbeiten. Die mythischen Erzählungen lagen ganz ausserhalb ihres Arbeitsgebietes; sie verblieben den Laien, die sie nach wie vor erzählten. Als aber der historische Stoff ziemlich erschöpft war und besonders auf Anregung Hákons des Alten (1217—63) die romantischen Gedichte des Abendlandes durch norwegische Geistliche übersetzt und diese Übersetzungen bald nach Island gekommen waren, da bekam man hier auch für diese Stoffe Interesse, und so warf man sich mit auf mythische Sagas, indem man solche bald auf Grund älterer Erzählungen oder dunkler Sagen bearbeitete, bald mit Benutzung der verschiedensten Märchenmotive neue Erzählungen erdichtete. Schon hierin liegt die Thatsache, dass ein Teil dieser Sagas auch inhaltlich nie in der mündlichen Tradition bestanden hat und ausschliesslich subjektive Geistesarbeit des ersten Aufzeichners der Saga gewesen ist.

§ 175. Arten und Wesen der Sagas. Die am frühesten literarisch fixierten prosaischen Denkmäler der Isländer sind die historischen Sagas. Diese sind auch vor allem die Vertreter jenes Literaturzweiges, durch den sich die Isländer einen der ersten Plätze in der germanischen, ja in der Weltliteratur erworben haben. Die historische Saga der klassischen Zeit ist ein literarisches und ästhetisches Kunstwerk. Sie berührt sich bald mit dem historischen Romane, bald mit der Novelle, deckt sich aber weder mit dem einen noch mit dem andern. Eigen ist ihr vor allem die vollständige Objektivität; Einflechtung persönlicher Ansichten des Verfassers oder Reflektionen hat die Saga fast nie. Die einzelnen Ereignisse sind chronologisch in festen Zusammenhang gebracht, zwischen ihnen ist auch innerer Zusammenhang angestrebt; die Charaktere entwickeln sich aus den Worten und Handlungen der Personen, diese sind scharf gezeichnet, und nicht selten ist in dramatischer Weise der Ausgang der Ereignisse in den Charakter der Person gelegt. Das Leben der meisten Erscheinungen ist abgerundet; in Genealogien werden die Vorfahren, oft auch die Nachkommen der Hauptpersonen angeführt; durch Einfügung einer Menge kleiner Züge und vor allem durch die Pflege des Dialogs erhält die Saga Lebensfülle und dramatische Lebendigkeit, sodass wir

[1] Ebd. *En þessari sǫgu* (frá Hrómundi Gripssyni) *var skemt Sverri konungi; ok kallaði hann slíkar lygisǫgur skemtiligastar.* Die Freude Sverrirs an solchen Erzählungen wird auch indirekt Fms. VIII. 18 bezeugt.

[2] Vgl. A. Olrik, *Kilderne til Saxes Oldhist.* II. besonders S. 286 ff.

[3] Sturl. II. 270[23]: *Sagði hann þá Huldarsǫgu, betr ok fróðlegar en nǫkkurr þeira hafði fyrr heyrt er þar vóru.*

in ihr eine episch-dramatische Erzählung haben, die man nach ihrem historischen Wert am besten als 'Wahrheit und Dichtung' bezeichnen kann.

§ 176. Die historischen Sagas zerfallen wieder in *Íslendingasǫgur* und *Konungasǫgur.* Die Íslendingasǫgur enthalten die Geschichte einzelner Personen, einzelner Geschlechter, einzelner Gegenden. Besonders häufig sind die Lebensbeschreibungen von Skalden, da deren Gedichte in der Tradition fortlebten und eine Quelle der Sagadichtung wurden. Zu diesen Sagas gesellten sich schon um 1200 die Lebensbeschreibungen einzelner Bischöfe, die *Biskupasögur.* Zuweilen gruppieren sich mehrere Sagas zu einem einheitlichen Ganzen, wie die Egils- und Gunnlaugssaga, die Svarfdœla- und Valla-Ljótssaga, die Hrafnkels- und Droplaugarsonasaga. Einige Sagas lassen deutlich erkennen, dass in ihnen bereits mehrere Sagas verschmolzen sind, so in der Njála die Gunnars- und Njálssaga, in der Reykdœla die Vémundar- und Vígaskútusaga, in der Ljósvetningasaga die Guðmundar- und Eyjólfssaga. Die Ereignisse spielen zum überwiegenden Teile in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhs. und dem Anfange des 11.; zuweilen greifen die Verfasser im Eingang über diese Zeit hinaus, zumal bei Geschlechtssagas, und setzen mit der Niederlassung des Geschlechts auf Island ein. Über das Jahr 1031, in dem der Gode Snorri starb, geht fast keine der alten Íslendingasǫgur. Nach der Mitte des 13. Jahrhs. strebte man aber darnach, jene grosse Lücke, die in der Geschlechtergeschichte Islands zwischen 1030 und c. 1250 klaffte, auszufüllen, und so entstanden jene späten Íslendingasǫgur, die in der Sammlung der Sturlungasaga vereint sind. Die Örtlichkeiten, wo die Sagas gespielt haben, erstrecken sich fast über das ganze Küstengebiet der Insel, doch haben sich die Ereignisse der meisten in den Gegenden zugetragen, wo das wirtschaftliche, geistige und sociale Leben besonders pulsierte, wo Klöster, Bischofssitze, Schulen waren: im Westen und Norden der Insel. Hier sassen die angesehensten Geschlechter, unter denen einst die Skaldenkunst geblüht hatte, und ihre Geschichte gab besondern Stoff zur Saga. — Ihrem Umfange nach sind diese Erzählungen ganz verschieden. Wir finden sie vom kleinen Þátt, der zuweilen nur eine Episode aus dem Leben dieses oder jenes Mannes enthält und der meist in grössere Sagas oder Sammelhandschriften eingeflochten ist, bis zu starken, umfangreichen Werken, aus denen wir nicht nur das Bild des Helden, sondern das ganze politische, wirtschaftliche, sociale und geistige Leben seiner Zeit aufs genaueste kennen lernen. Durch dieses vielseitige Bild erhalten die grösseren Íslendingasǫgur einen besonders hohen Wert, nicht allein für die nordische Literatur, sondern auch für die germanische Altertumskunde.

Neben den heimischen Geschlechtern hatte man schon frühzeitig den norwegischen Königen sein Augenmerk zugewandt. Ganz besonders waren es die beiden Óláf, Óláfr Tryggvason († 1000) und Óláfr helgi († 1030), deren Leben in früher Zeit von isländischen Geistlichen behandelt worden ist. So entstanden die ersten Konungasǫgur. An sie krystallisierten sich zunächst die Lebensabrisse der Könige, die ihnen vorausgingen, besonders Harald hárfagris, später auch die der folgenden Könige, und so entstanden Gesamtdarstellungen der norwegischen Geschichte, die meist mit dem Siege des Königs Magnús Erlingsson über die Birkibeinar in der Schlacht bei Ré (1177) enden. Anfang des 13. Jahrhs. schrieb auch der Abt Karl Jónsson die Geschichte des Königs Sverrir. Und als um 1265 Sturla Þórðarson die Geschichte des Königs Hákon Hákonarson und seines Sohnes Magnús aufgezeichnet hatte, sah man sich veranlasst, auch die

Lücke der norwegischen Geschichte zwischen Sverrir und Hákon auszufüllen. Auch die Geschichte der norwegischen Beiländer, die Orkneyen und Færöer, der Nachbarländer, besonders des stammverwandten Dänemark, ferner die Besiedlung Grönlands und andere wichtige Ereignisse im skandinavischen Norden waren Gegenstand historischer Forschung.

§ 177. Die mythischen Sagas weichen in Anlage, Form und Sprache vielfach von den historischen Sagas ab.[1] Sie entbehren des wissenschaftlichen Geistes, der diesen eigen ist, und sind daher mehr in leichtem Plauderton verfasst. Die Herausgeber der ersten Gesamtausgabe haben sie *Fornaldarsögur* d. h. 'Sagas, die die vorhistorische Zeit behandeln', genannt. Sie mögen aus dem Streben hervorgegangen sein, auch die Zeit darzustellen, die vor der Besiedlung Islands liegt und über die noch ganz verblasste Sagen im Umlauf waren. Daher spielen diese Sagas fast durchweg in der Wikingerzeit; ihre Heimat ist Norwegen oder eines der Länder, die die Wikinger auf ihren Fahrten streiften. Nur wenige, wie die Krókarefssaga, Bárðarsaga Snæfellsáss u. a. spielen auf Island und haben infolgedessen das Gewand der Íslendingasǫgur angelegt. Heroischer Geist bei Männern und Frauen, Sucht nach Heldenthaten und Níðingswerken durchziehen die Sagas, übernatürliche Mächte und Dämonen, besonders Riesen und Zwerge, spielen in ihnen eine Hauptrolle. Bald ist der Held der Saga eine historische Gestalt, wie in der Hrólfs- oder Ragnarssaga, bald ist er eine vom Sagaverfasser selbst erfundene Person, auf die alle möglichen Märchenzüge, wie sie seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhs. auch auf Island ganz geläufig waren, übertragen worden sind. Wie die Ísl. S. treten auch sie zuweilen cyklenweise auf (Friðþjófs- und Þorsteinssaga, Hrólfs- und Gautrekssaga u. a.).

So sehr auch die Verfasser der mythischen Sagas sich bemüht haben, den Geist der Wikingerzeit mit seinem Glauben und Aberglauben, Sitten und Gebräuchen zu schildern, so machten sich doch auch in diesen Dichtungen nicht selten ritterlicher Geist und ritterliche Anschauungen des Abendlandes geltend. Diese sind nach dem Norden hauptsächlich durch die *romantischen Sagas*[2] gekommen, die besonders König Hákon Hákonarson (1217—63) im Norden eingeführt hat. Diese romantischen Sagas sind keine freien Geistesprodukte, sondern sind prosaische Wiedergaben fremder, lateinischer oder französischer oder auch deutscher Gedichte, und so weht in ihnen kein heimischer Geist, sondern der der Vorlage. Ihre Heimat haben diese nicht auf Island, sondern in Norwegen. Geistliche haben sie fast durchweg auf Befehl ihres Königs oder ihrer Königin übersetzt. Aber auch sie haben bald auf Island Eingang gefunden und hier die heimische Literatur beeinflusst. Wie die mythischen Sagas haben auch sie hauptsächlich das 14. Jahrh. literarisch beherrscht. Ihre literargeschichtliche Bedeutung erhalten sie besonders dadurch, dass mehrere auf Vorlagen zurückgehen, die im Abendlande sich nicht nachweisen lassen, andere auf Stoffe, die hier vollständig verschollen sind.

§ 178. DER HISTORISCHE WERT DER ÍSLENDINGA- UND KONUNGASǪGUR. Während die mythischen Sagas nur saggeschichtliche und literarhistorische Bedeutung haben, haben die geschichtlichen Sagas zugleich auch historischen und grossen kulturgeschichtlichen Wert und sind deshalb für die Geschichte des skandinavischen Nordens und das Leben und Treiben seiner Bewohner

[1] Eine treffliche Charakteristik dieser Sagas giebt A. Olrik, *Sakses Oldhistorie* I. 7 ff.

[2] Seit Cederschiöld pflegt man die romantischen Sagas, die entschieden von den mythischen streng geschieden werden müssen, auch *Fornsögur Suðrlanda* zu nennen.

von Harald hárfagri bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrhs. die ergiebigste Quelle. P. A. Munch, Keyser, Sars, Maurer, J. Steenstrup, G. Storm, Jørgensen, Lange, Weinhold, Guðmundsson, Kålund, Riant u. a. haben ihre bahnbrechenden Werke hauptsächlich auf ihnen aufgebaut. Der historische Wert der Konungasǫgur wird allgemein anerkannt. Die Gewissenhaftigkeit, mit der gerade die beiden bedeutendsten Historiker, Ari und Snorri Sturluson, verfahren sind, hat auch die anderen in ihren Bannkreis gezogen. Treulichst berichtet Ari, wer seine Gewährsmänner über die einzelnen Ereignisse gewesen sind, und nur solchen folgt er, die er als verständig, wahrheitsliebend und mit gutem Gedächtnis begabt *(spakr, ólýginn, minnugr)* kennt. Und Snorris klare kritischen Grundsätze, die er in dem Prolog zur Heimskringla entwickelt, stehen in der Historiographie des Mittelalters einzig und machen noch heute einem Historiker alle Ehre. Zu den Sagas der späteren Könige haben die Fürsten selbst die Hand geboten und das Material geliefert oder die Arbeit beaufsichtigt. So schrieb der Abt Karl Jónsson unter der Aufsicht und dem Beistande des Königs Sverrir die Sverrissaga *(en yfir sat Sverrir konungr sjálfr ok réð fyrir hvat rita skyldi* Kg. s. 1 [9]), und Sturla Þórðarson erhielt von König Magnús lagabœtir die Urkunden, die er zu seiner und seines Vaters Hákons Lebensgeschichte bedurfte (Sturl. II. 272 [10. 4]). Natürlich darf auch bei diesen Sagas nicht jede Behauptung auf Treue und Glauben hingenommen, sondern es muss immer mit der Persönlichkeit des Verfassers und der nie ruhenden Fama gerechnet werden, allein im allgemeinen gebührt diesen politisch-historischen Werken bis zu Sturla Þórðarson Glaubwürdigkeit. Dagegen ist der historische Wert der Íslendingasǫgur von mehreren Seiten, besonders von E. Jessen (Sybels Hist. Ztsch. XXVIII. 61 ff.) heftig angegriffen worden. Wenn auch entschieden Jessen in seinen Behauptungen viel zu weit gegangen ist, so kann doch nicht geleugnet werden, dass die Íslendingasǫgur nicht die volle Glaubwürdigkeit besitzen wie die Konungasǫgur. An und für sich streben auch ihre Verfasser nach Unparteilichkeit, nach objektiver Wahrheit. Das zeigt die häufige Berufung auf die Quellen, die Tradition oder Skaldenstrophen oder auf noch vorhandene Denkmäler, die an die Ereignisse erinnern (Döring, Stil und Typus S. 8 ff.). Allein ein Unterschied liegt einerseits in den Quellen, andererseits in der Länge der Zeit, die zwischen dem historischen Ereignisse und der Aufzeichnung lag, und der Heimat, wo jene gespielt haben. Während in den Sagas der früheren norwegischen Regenten, vor allem seit Snorri, die Gedichte zeitgenössischer Skalden die Hauptquelle bildeten und auch die prosaische Tradition über die Ereignisse im Ausland z. T. auf diese zurückging und die Geschichte der späteren fast gleichzeitig mit den Ereignissen entstanden, steht bei den Íslendingasǫgur die volkstümliche Tradition in dem Vordergrunde, die sich in prosaischer Form in der Gegend, wo die Saga spielt, gebildet und hier von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt hat, bis sie ungefähr 200 Jahre später aufgezeichnet wurde. Solche Tradition in der Heimat der Ereignisse, wo jeder Ort bekannt ist, wo die Nachkommen der Sagahelden fortleben, ist aber ungleich beweglicher und combinationsreicher als die Tradition ausländischer Ereignisse, die auf bestimmte Gewährsmänner oder auf zeitgenössische Gedichte zurückgeht; hier ist die Phantasie schon beschränkt durch die Unkenntnis des Schauplatzes und der Verhältnisse, die ja zum nicht geringen Teil anders sind als in der Heimat. Daraus erklärt sich, dass in den Konungasǫgur Hinweise allgemeiner Art wie *svá er sagt, segja menn* u. dgl. relativ selten, während sie in den Íslendingasǫgur

ungemein häufig sind. Andrerseits ist der Hinweis auf bestimmte Gewährsmänner dort ungleich häufiger als hier. Dazu kommt noch, dass durch die Regierungszeit der Könige, die durch die chronologische Thätigkeit Aris feststand, die Konungasǫgur von Haus aus einen festen chronologischen Rahmen hatten, dem die Ereignisse einzureihen waren, während dieser bei den Íslendingasǫgur fehlte. Hieraus erklärt es sich, was F. Jónsson mit vollem Rechte hervorgehoben hat, dass die meisten Fehler der Sagas, die sich an der Hand anderer Quellen nachweisen lassen, chronologische sind. Natürlich ist auch diese relative Glaubwürdigkeit in den einzelnen Sagas verschieden, je nachdem bei dem Verfasser das historisch-kritische oder poetische Talent überwog, je nachdem er die prosaische Überlieferung allein oder neben ihr auch Skaldenlieder benutzte. Man vergleiche z. B. die Vatzdœla und die Laxdœla. Hier herrscht die Phantasie, dort der historische Sinn des Verfassers. Gleichwohl unterliegt es keinem Zweifel, dass auch in den Íslendingasǫgur das Gerippe, d. h. alle wichtigeren Ereignisse, historisch ist.

§ 179. Die Quellen der historischen Sagas. Die Quellen der Sagaverfasser sind neben der mündlichen Tradition und den Skaldengedichten die Geschlechtsregister *(langfeðgatal)* und bereits aufgezeichnete Sagas. Die mündliche Tradition tritt besonders bei den Íslendingasǫgur zu Tage. Was sich die Leute erzählen *[svá er sagt, svá segja menn, þat er sǫgn (flestra, fróðra) manna]*, wird ebenso häufig hervorgehoben wie die Bemerkung, dass über dies oder jenes Ereignis im Volksmunde nichts bekannt ist.[1] Zahlreich sind auch die Stellen, worin auf noch bestehende Denkmäler als Zeugnisse für die Wahrheit der angeführten Behauptung hingewiesen wird.[2] Auch Gewährsmänner werden nicht selten erwähnt.[3] In den meisten kontrolierbaren Stellen sind diese Gewährsmänner Berichterstatter einzelner Thatsachen, hier und da aber auch Erzähler kleinerer oder grösserer Geschichten aus dem Leben einzelner Personen oder gewisser Ereignisse. Auf eine ausgeführte Saga als Quelle beruft sich nur der Verfasser der Droplaugarsonasaga.

Eine wichtige Rolle in den Sagas spielen die Strophen. Wohl giebt es eine Anzahl Íslendingasǫgur (Vatzdœla, Hœnsnaþóriss., Ljósvetninga u. a.) wie Noregs Konungasǫgur (Ágrip, Sverrissaga u. a.), die gar keine

[1] *Nú ganga þeir á hólm, ok er eigi frá viðskiptum annat en Þorgils drepr Bjálfa* Fs. 157[12]; *er ekki sagt, at til tiðinda yrði i ferð þeira, áðr þeir kómu til Þorsteins* Eg. S. (Ausg. von F. Jónsson) 278[11]; *Kleppr hét sonr Snorra goða, ok vitu menn eigi bústad hans ok eigi vitu vér manna frá honum komit, svá at sǫgur gangi frá.* Eyrb. 241[1] u. öft. vgl. Döring S. 9.

[2] Der Stein, auf dem einst Skallagrímr seine Schmiedearbeit verrichtet hat, ist noch zu sehen und ebenso der Hammerschlag, der neben ihm liegt Eg. S. 97. Der Lavawall, welchen die beiden Berserker Halli und Leiknir im Dienste Stýrs anlegten, ist noch zu sehen (*sem enn sér merki*) Eyrb. S. 99.

[3] Der Verfasser der Droplaugarsonar Saga hatte von Þorvald, einem Nachkommen Grims, seinen Bericht. Dropls. S. 37[7]. Der Verf. der Eyrb. erfuhr über die Gestalt des Goden Snorri von der Sturlungenmutter Guðný, die dessen Gebeine gesehen hatte Eyrb. (SB) S. 241. Die Nachricht von Egils Hünengestalt ging zurück auf den Priester Skapti Þórarinsson, der selbst Egils Schädel auf dem Kirchhof von Mosfell beigesetzt hatte Eg. S. (SB) 293[15]. Von Bjǫrns Kirchenbau und Tomasdrápa hörte der Verf. der Bjarnarsaga aus dem Munde Runólfs Dálksson. Bjarn. S. 42[15]. Bei Erwähnung des Gehöftes, wo der Vertrag zwischen Óláf dem Heiligen und Óláf von Schweden geschlossen wurde, beruft sich Snorri auf Þorstein fróði Heimskr. 321[11]. Aris konunga ævi gehen zurück auf Odd Kolsson, der sie wiederum von Þorgeir afráðskoll hatte, einem Zeitgenossen des Jarl Hákon Heimskr. 2[33]. Andere Beispiele bei F. Jónsson II. 204 f. Allerdings müssen auch diese Zeugnisse immer auf ihre Zuverlässigkeit geprüft werden. Denn dass z. B. der mythische Besuch des Norwegers Gaut bei Óláf Tryggvason im Morgenlande indirekt auf Einar Þambarskelfir zurückgeht (Fms. III. 62), ist schwerlich anzunehmen, mag auch Teitr Ásgeirsson der Gewährsmann des Erzählers sein.

oder nur ganz wenige Strophen enthalten, allein die meisten haben deren ziemlich viele. Namentlich reich an ihnen sind die Skaldensagas (Egilss., Bjarnars., Gunnlaugss., besonders die Kormakss. u. a.) und Snorris Heimskringla. Diese Strophen sind entweder das Beweismaterial angegebener Thatsachen oder sie gehören zum poetischen Schmuck der Saga und beleben dann namentlich den Dialog. Ob diese Strophen dem Dichter angehören, welchem sie die Quellen geben, oder ob sie erst in der mündlichen Tradition entstanden sind oder gar erst vom Verfasser der aufgezeichneten Saga herrühren, ist eine der schwierigsten Fragen, die bei jeder Strophe besonders zu erwägen ist und öfter zu keinem Ergebnis führt. Aus den Schriften Snorris, Óláf Þórðarsons u. a. sowie den interpolierten Skaldengedichten geht hervor, dass viele echte Skaldenstrophen in der Überlieferung fortlebten und im 12. und 13. Jahrh. noch wohl bekannt waren. Auf der andern Seite steht es fest, dass viele Vísur der Íslendingasǫgur unecht, d. h. in der mündlichen Frásaga oder gar erst durch den Verfasser der Saga entstanden sind. Wenn z. B. der dreijährige Egill eine ganz schwierige Skaldenstrophe gedichtet (Eigla SB. 97) oder der tote Gunnarr von seinem Grabhügel aus eine Vísa gesungen (Njála S. 372) oder der tote Gunnlaugr seinem Vater Illugi im Traume eine solche eingeflüstert haben soll (Gunnl. S. 28) u. dgl., so kann niemand diese Strophen für echt halten. Dazu tritt noch das Zeugnis der Sturl. aus dem Jahre 1119, nach dem der Priester Ingimundr die Saga Orms Barreyjarskald mit vielen Vísur erzählte und demzufolge er selbst am Schlusse der Erzählung ein Gedicht verfasste.[1] Aus diesem Zeugnis geht nicht nur hervor, dass Dichtern in den Mund gelegte Strophen thatsächlich von den Sagaerzählern fabriziert wurden, sondern dass auch schon in der mündlichen Saga die Strophe einen festen Bestandteil der Saga bildete. Dies Zeugnis zwingt uns, einerseits den Skaldenstrophen als Quelle der Íslendingasǫgur eine gewisse Skepsis entgegenzubringen, andererseits spricht es aber dafür, dass das Fehlen von Skaldenstrophen in den Sagas kein Kriterium zur Altersbestimmung der Saga ist, sondern dass man diesen poetischen Schmuck bei der Feststellung der Saga aus der mündlichen Tradition herübergenommen hat. Etwas anders liegt es bei den Konungasǫgur. Schon der Schauplatz der Ereignisse und die ganze Umgebung, in der diese gespielt haben, machten eine bewusste Fälschung schwieriger. Hier muss auch ein Unterschied gemacht werden zwischen den Werken, die vor, und denen, die nach Snorri entstanden sind. Während in den älteren Konungasagas Strophen nur sehr vereinzelt vorkommen, die Tradition demnach die Hauptquelle der Verfasser gewesen zu sein scheint, hat Snorri die grosse Bedeutung der älteren Skaldengedichte zuerst richtig erkannt und sie als die wichtigste Quelle für die älteren Sǫgur in den Vordergrund gestellt und dementsprechend verwertet. Denn die Worte, in denen Snorri über die Skaldengedichte als historische Quelle sich äussert, lassen keinen Zweifel, dass er in dieser Richtung einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan hat.[2] Die Historiker vor

[1] Sturl. I. 20[1] ff.: *Ingimundr prestr sagði sǫgu Orms Barreyjarskalds ok vísur margar, ok flokk góðan við enda sǫgunnar, er Ingimundr hafði ortan.*

[2] Heimskr. 2[11] ff.: *Með Haraldi konungi váru skald ok kunnu menn enn kvæði þeira ok allra konunga kvæði þeira er síðan hafa verit at Noregi. Ok tókum ver þar mest dæmi af því, er sagt er í þeim kvæðum, er kveðin váru fyrir sjálfum hǫfðingjunum eða sonum þeira, tǫkum ver þat allt fyrir satt, er í þeim kvæðum finnz um ferðir þeira eða orrostur.* Die Bedeutung Snorris nach dieser Richtung hin ist von K. Maurer (Altnord. S. 115 ff.) richtig erkannt worden. Wie Rosenberg (II. 190) die Hrómundarsaga Gripssonar als Stütze für

Snorri gehörten Aris Schule an, nach der die geprüfte Tradition die Grundlage auch der Konungasǫgur bildete; Snorri erhob über diese, wenigstens für die ältere Zeit, die gleichzeitige Skaldendichtung und prüfte an dieser die prosaische Tradition. Zu diesen beiden Hauptquellen der Sagas gesellen sich ferner die Geschlechtsregister *(langfeðgatal)*, die für die isländische Aristokratie eine ungemein wichtige Rolle gespielt haben und daher neben den Gesetzen zuerst aufgezeichnet worden sind (SnE. II. 12). Diese wurden besonders bei der Einführung neuer Personen verwertet. Endlich benutzten die Verfasser der Sagas auch bereits literarische Erzeugnisse, andere Sagas, von denen sich jedoch häufig nicht feststellen lässt, ob sie dem Verfasser schriftlich vorgelegen haben oder ob er sie nur mündlich gekannt hat.[1]

Dass endlich nicht alles, was die Sagas erzählen, auf der Überlieferung beruht und historische Thatsache ist, unterliegt keinem Zweifel. Manches, in der einen Saga mehr, in der andern weniger, ist der Phantasie oder Combinationsgabe des Verfassers zuzuschreiben. Auch hierin unterscheiden sich die Íslendingasǫgur von den Konungasǫgur. Das typische Gewand, die Fülle von wunderbaren Ereignissen, die Prophezeiungen, die prophetischen Träume, die Hexen- und Gespenstergeschichten, die Kämpfe mit Berserkern, alles Kleinzüge, die dem Volksglauben entnommen sind, die häufige Wiederholung gleicher Vorgänge, die wiederholte Täuschung des Nebenbuhlers u. a. ist den Íslendingasǫgur ungleich mehr eigen[2] als den Konungasǫgur, sodass diese auch im Hinblick hierauf mehr historische Treue beanspruchen müssen als jene, in denen die Phantasie des Sagadichters oder seiner Gewährsmänner die historischen Thatsachen umrankt.

B. Die Väter der isländischen Geschichtschreibung.

§ 180. An der Spitze der isländischen Historiographie stehen zwei Männer, die den Anstoss zur Aufzeichnung und künstlerischen Ausbildung der Íslendingasǫgur und der norwegischen Königssagas gegeben haben: Sæmundr und Ári. Sæmundr inn fróði Sigfússon[3] stammt aus altem, vornehmem Geschlechte, das einst im drontheimischen Gebiete seine Heimat gehabt hatte. Er ist 1056 geboren, studierte in Paris, kehrte 1076 nach Island zurück auf Veranlassung des Bischofs von Hólar, des Jón Ǫgmundsson, der ihn auch zum Priester weihte, schlug dann seinen Sitz zu Oddi auf, wo er die Nicolaikirche errichtete (Bisk. s. I. 320) und wo er der Gründer jener Schule wurde, die lange Zeit als erster Sitz der Wissenschaft und

die Behauptung anführen kann, dass schon in der mündlichen Überlieferung auch für nichtisländische Ereignisse das Gedicht die Hauptquelle gewesen sei, ist ganz unverständlich, da ja die Hrómundarsaga eine mythische Saga ist und die *margar vísur* (Sturl. 194) keine alten Gedichte gewesen zu sein brauchen, sondern recht gut von dem Sagaerzähler Hrólf selbst herrühren können. Auch F. Jónsson (Litt. Hist. II. 303 f.) hat Maurers Ansicht nicht widerlegt. Dass die historischen Drápur der Isländer, die *Carmina antiqua Islendingorum* des Theodricus, vor Snorri bekannt gewesen und auch hier und da benutzt worden sind, wird niemand leugnen. Dass sich aber auf ihnen die älteren schriftlich fixierten norwegischen Königsgeschichten aufgebaut haben, dazu fehlt jeder Anhaltspunkt. Und dass ausser der Drápa auch über ausländische Ereignisse eine reiche prosaische Tradition auf Island bestanden hat, hat ja niemand besser gezeigt als F. Jónsson selbst (a. a. O. II. 204 Anm. 1).

[1] Ein Verzeichnis der in den Quellen angeführten Sagas giebt Möbius, *Verzeichnis* S. 112 ff.

[2] Über diese typischen Erscheinungen in den Ísl. S. vgl. die gründlichen Arbeiten von Heinzel und die kleinere von Döring.

[3] Arni Magnússon, *Vita Sæmundi* in der AM. Ausgabe der Eddalieder I.; K. Maurer, Altnord. S. 55 f.; G. Storm, *Snorres Historieskrivning* 14 f.; Gjessing, *Kongesagaens Fremvæxt* II. Christian. 1876; Ders. *Sæmund frodes forfatterskab* in Sprogl. hist. Studier tilegn. Prof. Unger (Krist. 1896) 125 ff.; F. Jónsson, Litt. hist. II. 348 ff.

Gelehrsamkeit auf Island galt (Bisk. s. I. 90). Was Sæmundr im Auslande gelernt, verwertete er im Dienste seines Vaterlandes und seiner Landsleute: auf seinen Antrag wird der Zehnte auf Island eingeführt (Ísl. b. SB. I. 18), er nimmt teil an dem Entwurf des Kirchenrechtes (Grág. I. 36), er steht Ari bei der Abfassung der kleineren Íslendingabók mit Rat zur Seite (SB. I. 3). So galt er schon bei Lebzeiten als einer der gelehrtesten Männer der Insel. Als er 1133 gestorben war, knüpfte sich wegen seiner Gelehrsamkeit in kirchlichen wie in weltlichen Dingen an seine Person bald die Fabel: spätere Abschreiber machen ihn zum Verfasser des Noregs Konungatal, der Eddalieder, der Njála, des Odda-Annál und zeitig erzählt man sich, wie er in Paris zu einem Astrologen in die Lehre gegangen, den er bald an List und Schlauheit übertroffen habe (Bisk. s. I. 227 ff.). Als Meister der schwarzen Kunst lebt er bis zur Gegenwart auf Island fort (Maurer, Isländ. Volkss. 118 ff.; Jón Árnason, Ísl. Þjóðs. I. 485 ff. in der Übersetzung von Lehmann-Filhés I. 205 ff.).

Von Sæmunds Arbeiten ist nichts erhalten, sodass G. Storm dem Gelehrten jede schriftliche Thätigkeit abspricht. Auffallend ist allerdings, dass weder Ari noch Snorri etwas über Sæmunds schriftstellerische Thätigkeit äussern. Dagegen sprechen die Zeugnisse des Dichters vom Noregs Konungatal (Ftb. II. 524[25]) und des Mönchs Odd (AM. Haandskr. 310. S. 55[11]: *svá hefir Sæmundr ritat um Óláf konung í sinni bók)* für seine Verfasserthätigkeit, abgesehen von anderen, wo mündlicher Bericht zu Grunde liegen kann (Ísl. S. I. 26 f., AM. 310. S. 45; Ísl. b. c. 7; Iómsv. s. AM. 510. S. 59). Darnach hat Sæmundr aller Wahrscheinlichkeit nach eine Geschichte Norwegens von Hálfdan dem Schwarzen bis auf Magnús den Guten oder seinen Nachfolger Harald harðráði geschrieben. Ob diese auch die Norsage und geographische Notizen über Norwegen enthalten hat, wie Gjessing annimmt, lässt sich nicht entscheiden. Ebensowenig lässt sich endgültig bestimmen, ob diese Geschichte lateinisch oder isländisch geschrieben war, allein ersteres ist das wahrscheinlichere, da sie Snorri im Prolog seiner Heimskringla nicht erwähnt. Weil sie ihm, der in Oddi auferzogen ist, sicher bekannt gewesen sein müsste, kann er sie nur unberücksichtigt gelassen haben, da er nur in heimischer Sprache verfasste Werke benutzte. Wäre sie isländisch geschrieben, dann müsste sie auch erst nach Aris Isländerbuche verfasst sein, da dies nach sicheren Zeugnissen (Heimskr. 2; SnE. II. 12) das erste Werk in heimischer Sprache ist. Benutzt ist Sæmunds Geschichte besonders von Odd, dem Verfasser der Hist. Norvegiæ, der Fagrskinna, des Ágrip.

§ 181. Wie Sæmundr stammte auch Ari Þorgilsson inn fróði[1] aus vornehmem Geschlechte, das seit seiner Einwanderung die Godenwürde am Breiðafjǫrð gehabt hatte. Hier, im Westen Islands, ist Ari 1067 geboren (Ann. reg.), hier, zu Helgafell, verbrachte er bei seinem Grossvater Gellir die erste Jugend, da sein Vater Þorgils bald nach seiner Geburt ertrank. 1074 kam er dann nach Haukadal zu Hall, dem vielkundigen Alten, der seine Jugend bei Óláf dem Heiligen verlebt, der sich noch besinnen konnte, wie er 999 als dreijähriger Knabe von Þangbrand getauft worden war (SB. I. 17[27]). Hier weilte auch der 20 Jahre ältere Teitr, der Sohn

[1] Werlauff, *De Ario Multiscio.* Hafn. 1808; Maurer, *Altnord.* S. 57 ff.; Ders., *Über Ari und sein Isländerbuch* Germ. XV, 291 ff.; XXXVI, 61 ff.; Björn Ólsen, *Ari hinn fróði.* Tím. X, 214 ff.; Ders. *Om Are Frode* Aarb. 1893, 207 ff.; Vigfússon, Prol. XXVII ff.; Möbius, *Ares Isländerbuch* S. IV ff.; Golther, SB I. S. VII ff.; Gjessing, *Kgs. Fremv.* I. 1—7, II; G. Storm, *Snorre Sturl.* 13 ff. In den Litgesch. vgl. besonders F. Jónsson II. 354 ff.

des Bischofs Ísleif, dem Ari so manche Kunde über ältere kirchliche und weltliche Dinge auf Island verdankte. Wo sich Ari später hingewandt, nachdem er 1087 Haukadal verlassen hatte, erfahren wir nicht. Die Annahmen, dass er die Godenwürde inne gehabt, da sie ja auch seine Vorfahren besessen, dass er zu Staď am Faxafjǫrď seinen Wohnsitz aufgeschlagen, weil wir dort seine Nachkommen finden, sind Vermutungen. Aus seiner Ísl. bók geht auf alle Fälle hervor, dass er mit den angesehensten und gelehrtesten Männern seiner Zeit in engem Verkehre stand. Aus der Ártíďarskrá, aus der wir auch Aris Todestag erfahren (9. Nov. 1148; S. 87), und anderen Schriften geistlicher (Bisk. s. I. 29. 145. 231 u. öft.) und weltlicher (Heimskr. 2; 134; 450) Männer sieht man, dass er Priester *(prestr)* gewesen ist und bei seinen Zeitgenossen wegen seiner Gelehrsamkeit in hohem Ansehen stand.

§ 182. Von Ari besitzen wir die Íslendingabók, das bahnbrechende Werk der isländischen Geschichtschreibung. Erhalten ist diese nur in der jüngeren Bearbeitung,[1] die ihr Ari nach Ausscheiden der isländischen Genealogien *(áttartala)* und der Regierungszeit der norwegischen Könige *(konunga æfi)* und mit einigen Zuthaten der Bischöfe Þorlák und Ketil und Sæmunds des Weisen gegeben hat (SB. I. 3). Dies Buch enthält in grossen Zügen die Staats- und Kirchengeschichte Islands von 870—1130: die Besiedlung der Insel, die Errichtung des Allthings und Einführung der ältesten Gesetze, die Änderungen der Gesetze im Laufe der Zeit, die Entdeckung Grönlands, die Einführung des Christenthums und des Zehnten, die Geschichte der ältesten Bischöfe und Gesetzsprecher. Alles ist streng chronologisch geordnet, überall wird genau die Zeit der Ereignisse angegeben, die Quellen werden gewissenhaft verzeichnet, die Thatsachen kurz und ohne Reflection, aber allgemein verständlich aufgezeichnet. Die Quellen sind fast durchweg mündliche, Aussagen von Gewährsmännern, denen Ari wegen ihrer Wahrheitsliebe und Geschichtskunde vollen Glauben schenken durfte. Diese Gewährsmänner sind vor allem sein Pflegebruder Teitr (4^{7}, 5^{22}, 12^{17}, $15^{6.13}$, 17^{22}), Þorkell Gellisson, Úlfheďinn Gunnarsson, sein Pflegevater Hallr, Sæmundr, Þuríďr, die Tochter des Goden Snorri. Von schriftlichen Quellen erwähnt er nur die Passio St. Edmundi des Abbo Floriacensis (4^{13}). Wir besitzen also in der Ísl. b. ein rein historisches und durchaus kritisches Werk.

Während die ältere Ísl. b. vor 1133 entstanden ist, da sie dem Bischof Þorlák und Sæmund, die beide 1133 gestorben sind, vorgelegen hat (zwischen 1122 und 33), kann die jüngere nur zwischen 1134 und 38 verfasst sein, da Goďmundr Þorgeirsson als letzter Gesetzsprecher erwähnt wird, dieser aber sein Amt bis 1134 bekleidete. Diesen Zusatz als Interpolation aufzufassen und die Entstehungszeit der jüngeren Ísl. b. vor 1133 zu setzen, wie F. Jónsson thut, sind wir nicht berechtigt: die Bemerkung über die Gesetzsprecherthätigkeit Goďmunds ist eine von denen, durch die die jüngere Arbeit erweitert wurde, woraus sich erklärt, dass sie sich nicht in der Sturl. s. findet und dass die Ereignisse unter Bergþór erst nach ihr folgen. Auch die Behauptung Bleys, Ari hätte seine zweite

[1] Ausg.: Ísl. S. I. 1 ff.; 362 ff. (liter. Abdruck der Hdd.); Ares Isl. b. von Th. Möbius, Lpz. 1869 (mit deutscher Übersetzung); von F. Jónsson Kph. 1887; von Ásmundarson, Rkjv. 1891 (Í. S. I); von Golther Halle 1892 (SB I.). — Zur Textkritik der Ísl. b. vgl. Henning u. Hoffory, ZfdA. XXVI, 178 ff. Zur Entstehung der jüngeren Ísl. b. Bley, ZfdPhil. XXXII, 336 ff. Über das Verhältnis der beiden Bearbeitungen der Ísl. b.: Björn Ólsen, Aarb. 1885, 341 ff. Zur Chronologie: Dalstrøm, *Den norske og islandske Tidsregning i det 10. Årh.* Kbh. 1874.

Bearbeitung zu pädagogischen Zwecken geschrieben, ist wenig wahrscheinlich. Dass die Bischöfe und Sæmundr eine ungünstige Kritik über das ältere Werk gefällt haben, steht im Vorwort nicht, und dass Ari, zumal als Geistlicher, bei solch ganz neuem Unternehmen, zum erstenmale die heimische Geschichte in heimischer Sprache aufzuzeichnen, die geistigen Koryphäen der Insel um ihren Rat anging, ist nur zu natürlich.

Während die jüngere Ísl. b. in Hdd., die auf ein Original aus dem 12. Jahrh. zurückgehen, erhalten ist, besitzen wir die ältere nicht. Diese war jedoch lange auf Island bekannt und ist von den späteren Historikern vielfach benutzt worden (die Belege bei F. Jónsson II. S. 370 ff.). Ausser dem in der jüngeren Fassung erhaltenen Stoff hat sie nur isländische Genealogien und die Regierungsjahre der norwegischen Könige enthalten. Bei letzteren waren sicher die wichtigsten Ereignisse unter ihrer Regierungszeit mit angeführt, wie ja auch isländische bei der Aufzeichnung der Amtsthätigkeit der Gesetzsprecher (*lǫgsǫgumanna æfi* 18[10]) ihren Platz fanden. Von den Genealogien sind die der isländischen Bischöfe und die Aris am Schlusse der Hdd. der jüngeren Ísl. b. überliefert, nachdem diese selbst mit den Worten *hér lýcsc sjá bók* vollständig abgeschlossen ist.

Ausser der Íslendingabók soll Ari nach der Ansicht mehrerer Forscher (Vigfússon, Gjessing, Björn Ólsen) auch noch eine *Konungasaga* und eine *Landnáma* verfasst haben. Diese Ansicht ist schon vor Jahren von K. Maurer und jüngst wieder von F. Jónsson mit gutem Rechte zurückgewiesen worden: Alle Stellen, die man zu ihrer Stütze angeführt hat, gehen teils auf die ältere Ísl. b. zurück, teils erklären sie sich daraus, dass sich auch um Ari später die Sage wob und ihm Aussagen und Schriften zuschrieb, die nimmer von ihm herrühren können. Weder eine Landnáma noch eine Konungasaga hat Ari verfasst, und demnach geht auch der historische Schluss der Hervararsaga nicht auf Ari zurück, wie Schück (Ark. f. nord. Fil. XII. 217 ff.) annimmt. Ebensowenig vermag ich ihm einen Anteil an der Runenabhandlung Þórodds zuzuschreiben, von dem der späte und wenig informierte Verfasser des Prologs zu den grammatischen Abhandlungen fabelt (SnE. II. 6). Dagegen ist ziemlich sicher von Ari ein Verzeichnis der isländischen Priester, die um 1140 gelebt haben und unter denen er allein sich nicht befindet (Dipl. isl. I. 185 f.).

Aris ältere Ísl. b. bildet die Grundlage für die gesamte isländische Geschichtschreibung. Nach der einen Seite hin gab sie den Impuls zu den Íslendingasǫgur, nach der andern veranlasste sie die grosse Reihe der Konungasǫgur. Zugleich war sie für diese Literatur typisch: das genealogische Interesse, die rein chronologische Darstellung der Ereignisse, das Trachten nach dem objektiven Thatbestand, der Mangel jeglicher Reflection und Gemütsäusserung ist allen Sagas der klassischen Zeit eigen.

C. Die Íslendingasǫgur.

1. Die Sagas des Westlandes.

§ 183. *Egilssaga Skallagrímssonar.*[1] In klassischer Vollendung entstand im Anfang des 13. Jahrhs. die *Egilssaga* oder *Eigla*, die Geschichte des Skalden Egil und seiner Vorfahren (vgl. oben § 122), ein Werk, das durch

[1] Ausg.: Ed. AM. (mit Übersetzung) Kph. 1809; von Jón Þorkelsson, Rkjv. 1856; von Finnur Jónsson Kph. 1886—88 (Samf. XVII. kritische Ausg.); von demselben SB. III.; von Valdimar Ásmundarson, Rkjv. 1892. — Übersetzungen ins Dänische von Petersen (Hist. Fort. I.); ins Schwedische von Bååth, Stockh. 1883; ins Deutsche von Khull (frei), Wien 1888; ins Englische von Green, Lond. 1893. — Vgl. Jessen, Über die Glaubwürdigkeit der ES. in Sybels Hist. Zschr. XXVIII, 61 ff.; Jón Jónsson, *Um*

seine klare Disposition, die treffliche Charakterzeichnung, besonders des Hauptthelden, die klassische Sprache, die Lebendigkeit der Darstellung zu dem Schönsten gehört, das die isländische Dichtung geschaffen hat. Der erste Teil, der von Egils Grossvater Kveðúlf und dessen Kinder Þórólf und Skallagrím handelt, giebt ein treffliches Bild von Harald hárfagris Einigungsbestrebungen und vom Leben und Treiben in Norwegen zu jener Zeit. Eine schriftliche Saga, die Haralds Einigungswerk enthalten hat und auch in der Heimskringla und anderen Geschichtswerken verwertet ist, bildet die Hauptquelle des Verfassers, der auch in den späteren Teilen wiederholt die Konungasǫgur benutzt. Skallagríms Flucht vor Harald führt nach Island, wo der Leser mit der Thätigkeit der Landnahmemänner bekannt gemacht wird wie in nur wenigen Sagas. In Kap. 31 erzählt dann der Verfasser Egils Geburt, schweift aber gleich wieder von dem Hauptthelden ab, um zunächst seines Bruders Þórólfs Jugendthaten zu gedenken. Erst mit Kap. 40 kehrt er zu Egil zurück und lässt von nun an sein Leben in streng chronologischer Folge vor uns abspielen. Egils Fahrten nach Norwegen, sein Streit mit König Eirík blóðøx und der ränkesüchtigen Königin Gunnhild, seine treue Freundschaft mit dem Hersen Arinbjǫrn sind die Glanzpunkte der Saga. Aus den letzten Jahrzehnten, die Egill auf Island verlebte, sind nur Episoden aus dem thatenreichen Leben dargestellt, von denen die eine oder andere, namentlich die hübsche Erzählung von Einar skálaglamm (Kap. 78), einst als besonderer Þáttr bestanden haben mag.

Die Egilssaga ist eine der schönsten und wohl die am meisten kunstgerechte aller isländischen Geschlechtssagas. Der Aufbau und die Fügung des Stoffes, die scharfe Zeichnung der Charaktere, die einfache und edle Sprache finden sich bei keiner, selbst nicht in der Njála, so tadellos. Zahlreich in ihr sind die Strophen, die zum grössten Teil Egil in den Mund gelegt werden; ein Teil von ihnen ist sicher späteren Ursprungs, einige sind wohl erst mit der Saga selbst entstanden. Jüngere Handschriften haben dann ganze Gedichte Egils aufgenommen, die die ursprüngliche Fassung nicht gehabt hat. Die Wärme, mit der die Glieder von Kveðúlfs Geschlecht und besonders Egil dargestellt sind, lässt einen Mýramann als Verfasser vermuten, der aller Wahrscheinlichkeit ein Geistlicher war, was die Bemerkung über Þorstein Egilssons festen Glauben (S. 294[11]) nahe legt. Seine Hauptquelle war neben der bereits erwähnten norwegischen Königsgeschichte alte Familientradition. Und dieser muss im allgemeinen historische Glaubwürdigkeit zugesprochen werden, wenn auch die Zeit den einen oder anderen Zug verändert, wenn auch der Sagaschreiber dies oder jenes hinzugedichtet und wenn er auch die Thatsachen hier und da nicht in das richtige chronologische Verhältnis gebracht hat. Als Quelle der nordischen Geschichte kann daher die Eg. S. wohl zur Belebung historischer Ereignisse dienen, allein die nackte Thatsache muss mit Vorsicht aufgenommen werden, wenn man sie nicht nach anderen Quellen controlieren kann. Besonders wertvoll ist die Saga als Quelle nordgermanischen Lebens im 9. und 10. Jahrh. Die wirtschaftliche Thätigkeit der Landnahmemänner, die Besitzergreifung von Land und Boden, der Übergang des norwegischen Fylkisstaates zum Beamtenstaate, das Dichterleben

Eirik blóðøx Tim. XVI, 176 ff.; dagegen: Friðriksson, Tim. XVIII, 80 ff.; Björn Ólsen, ebd. 87 ff.; Magnús Grímsson, *Athugasemdir við ES.* in Safn. II. 251 ff. (über die Örtlichkeiten); Gjessing, *ES. Forhold til Kongesagaen* Ark. f. n. Fil. II. 289 ff.; Maurer, *Zwei Rechtsfälle der Eigla.* Sitzb. der Münchner Akad. d. Wissensch. 1895 I. 65 ff.; G. Storm, *Kylfingerne i ES.* Akad. Afh. tilegn. S. Bugge S. 73 ff.

an Haralds Hofe, das Errichten der Níðstange, der Runenbrauch und vieles andere erscheint in einem selten klaren Lichte. Deshalb ist die Saga auch von anderen isländischen Sagaschreibern, besonders in der Landnámabók, mehrfach als Quelle benutzt worden.

§ 184. Unmittelbar an die Egilssaga schliesst sich die kleine *Gunnlaugssaga,* die schönste altisländische Liebesgeschichte mit tragischem Ausgang.[1] Sie kann nicht viel jünger sein als die Eigla und ist aller Wahrscheinlichkeit nach wie diese von einem der Mýramänner verfasst, unter denen das tragische Geschick der Helga, Egils Enkelin, und ihres Verlobten Gunnlaug Schlangenzunge fortlebte. — Die Gunnlaugssaga setzt dort ein, wo die Egilssaga endet: bei Þorstein Egilsson; sie schildert seiner Tochter Helga Geburt und Jugend, ihr Liebesverhältnis zum Skalden Gunnlaug Ormstunga, erzählt dann des Helden Auslandsreise, damit er auf dieser seinen Charakter bilde, seinen Streit am schwedischen Hofe mit seinem Landsmanne, dem Skalden Hrafn, jenen Zwist, der Hrafn bewog, durch Intrigue dem Gunnlaug die Helga abspenstig zu machen und der mit dem Tode der beiden Nebenbuhler im Holmgang zu Dinganes in Norwegen (1009) endete. Anhangsweise wird dann erzählt, wie Helga in freudloser Ehe mit Þorkel ihr Leben beschliesst, immer bis zu ihrem letzten Augenblick in Wehmut ihres Geliebten gedenkend. — Auch die Gunnl. S. gehört zu den klassischen Sagas; besonders durch das tragische Geschick Gunnlaugs und der Helga spricht sie an. Sie ist eine ausgeprägte Schicksalstragödie und deshalb spielen Träume in ihr eine hervorragende Rolle. Die Hauptquelle des Verfassers ist die Überlieferung, die freilich bei der Angabe ausserisländischer Thatsachen mehrfach getrübt war. Die eingestreuten Strophen sind zum grössten Teil, aber unmöglich durchweg echt. Wenn die Stockholmer Membrane (cod. Holm. 18. 4°) Ari die Verfasserschaft zuschreibt, so hat diese Bemerkung keinen historischen Wert; sie ist eine von den Zusätzen, die diese Hs. auch sonst hat. In reiner Gestalt ist überhaupt die Saga nicht erhalten; der Architypus der Membranen war bereits mehrfach verderbt und interpoliert.

§ 185. In derselben Gegend, wo die Gunnlaugssaga entstanden ist, im Gebiet des Borgarfjǫrð, wurde auch die *Bjarnarsaga Hítdœlakappa* aufgezeichnet.[2] In ihrer Anlage zeigt diese Saga viel Ähnlichkeit mit der Gunnlaugssaga. Da sich nun der Verfasser der Bjarnarsaga auf Runólf Dálksson (S. 42[15]) als seine Quelle beruft, dieser aber schon um 1140 in Aris Prestatal als Priester aufgezählt wird und 1174 als bejahrter Mann erscheint (Sturl. I. 74 f.; vgl. Dipl. isl. I. 191), so muss die Saga bereits im 3. Viertel des 12. Jahrhs. entstanden sein und gehört demnach den frühesten Sagas an. Daher unterscheidet sie sich von den vorhergehenden Sagas nicht unwesentlich in der künstlerischen Form, der Disposition, der Zeichnung der Charaktere. Auch die historischen Fehler

[1] Ausg.: Ed. AM. Kph. 1775; Ísl. S. II, 187 ff. (kritische Ausg.); von Rygh, Christ. 1862 (mit Anm.); von Jón Þorkelsson Reykj. 1880; von Mogk, Halle 1886 (mit Einleitung und Glossar); von Valdimar Ásmundarson, Reykj. 1893; — Übersetzungen ins Dänische von Petersen (Hist. Fort. II.); von Rygh, Christ. 1859; ins Schwedische von Gödecke[2], Stockh. 1881; ins Deutsche von Kölbing, Heilbronn 1878; von Küchler, Nord. Heldens. S. 15 ff.; ins Englische von Eiríkur Magnússon and Morris, Lond. 1869; ins Französische von Wagner, Gand et Paris 1899. — Vgl. Mogk, Zur Gunnl. S. in PBB. XVI, 536 ff.; Boer, ZfdPhil. XXXI, 157 ff.

[2] Ausg.: von Friðriksson (NO. IV) Kbh. 1847 (mit dänischer Übersetzung); von Boer, Halle 1893 (kritische Ausg.); von Valdimar Ásmundarson, Reykj. 1898. — Übersetzung ins Dänische von Aal, Christ. 1836; von Winkel Horn, *Bill.* II. 213 ff. — Vgl. Helgi Sigurðsson, Örnefni einkum í B. S. in Safn. II. 307 ff.

sind hier zahlreicher als in den andern Sagas. Das in ihr verwertete Motiv, dass einer dem andern seine Verlobte abspenstig macht, findet sich hier zum erstenmale. Der Held der Saga ist Bjǫrn Hítdœlakappi, Egils Schwestersohn, der sich in seiner Jugend mit der schönen Oddný verlobt hat. Auf seinen Ostfahrten kommt er mit dem Skalden Þórð Kolbeinsson zusammen, mit dem er Freundschaft schliesst, der aber nach seiner Rückkehr nach Island das Gerücht verbreiten lässt, Bjǫrn sei gestorben, und der dann die Oddný heiratet. Bjǫrn kehrt zurück, Þórðr versöhnt sich mit ihm, nimmt ihn längere Zeit in seiner Behausung auf, verfeindet sich aber bald wieder mit ihm und weiss ihn schliesslich zu umzingeln und zu töten. In der Schilderung von Bjǫrns Aufenthalt bei Þórð liegt der Höhepunkt der Saga; die Streitigkeiten der beiden Nebenbuhler sind belebt durch Níðvísur, für die diese Saga die wichtigste Quelle ist. Leider ist die Saga nur in Papierhdd. erhalten, die wie einige Pergamentbruchstücke auf gemeinsame Vorlage zurückgehen, und auch diesen fehlt der Anfang und ein Stück in der Mitte. Letzteres ist für immer verloren, dagegen ist der Eingang, Bjǫrns Jugend bis zu seiner Heimkehr nach Norwegen, als frei bearbeiteter Þáttr in eine um 1400 entstandene Fassung der Óláfssaga helga aufgenommen worden, die in gewissenhafter Abschrift erhalten ist (AM. fol. 71). — Die Hauptquelle ist dem Verfasser die mündliche Überlieferung gewesen; ob die vielen Vísur, namentlich die Níðvísur, von den Männern herrühren, welchen sie die Saga in den Mund legt, ist sehr fraglich. Überhaupt scheint auch in dieser Saga wie in der Eigla und Gunnlaugssaga die Dichtung die Geschichte überwuchert zu haben, wie Heinzel (Isl. Saga S. 38) richtig angedeutet hat.

§ 186. Etwas weiter landeinwärts vom Borgarfjǫrð, südlich von der Hvítá, spielt die *Hœnsnaþórissaga.*[1] Es ist die Geschichte des ränkesüchtigen Hühnerþórir, der sich um die Mitte des 10. Jahrhs. durch seinen Hühnerhandel Vermögen und damit gewisses Ansehen erworben hatte. Im Mittelpunkte der Saga stehen die Blundketilsbrenna (962), der Mordsbrand an Blundketil in Ǫrnolfsdal, den Þórir veranlasst, die Rache, Þórirs Tod und der Vergleich der sich befehdenden Parteien. Die Thatsachen, wie sie in der uns erhaltenen Saga vorliegen, sind vielfach entstellt, die Personen sind verwechselt. Namentlich ist Blundketill in Ǫrnulfsdal mit Blundketil in Flokadal vermengt worden, woraus sich der Widerspruch der Saga mit dem Bericht in Aris Isländerbuche erklärt. Denn die ältere Fassung der Saga, die um 1200 entstanden sein mag, ist verloren und die jüngere aus dem Ausgange des 14. Jahrhs., die auch nur in Papierhdd. des 17. Jahrhs. erhalten ist, ist eine Überarbeitung mit Hilfe schriftlicher Quellen (Ari, Ldn.) und späterer Tradition und hat daher nicht nur arge historische Verstösse, sondern auch Interpolationen wie den Bericht von der Thingteilung (Kap. 14), der der ursprünglichen Anlage der Saga ganz fern lag. Ist demnach der historische Wert der Saga gering, so ist sie ein typisches Beispiel, wie im Laufe der Zeiten durch den Verfasser Ereignisse und Personen verquickt wurden und wie ihm die Dichtung höher stand als die historische Wahrheit.

---

[1] Ausg. Ísl. S. II. 119 ff. (kritische Ausg.); von Þorleif Jónsson, Reykj. 1892; von Heusler, *Zwei Isländergeschichten* Berl. 1897. — Übers. ins Dänische von W. Horn, Bill. I. 61 ff.; ins Deutsche von Heusler, Berl. 1890; ins Englische von Morris and Magnússon, *The Saga Library* I. — Vgl. Maurer, *Über die Hþ. S.* Abhandl. d. Bayr. Akad. der Wiss. I. Kl. XII. 2. Abt. 159 ff.

§ 187. Ähnlich wie bei der Hsþ. S. ist die Überlieferung auch bei der *Harðarsaga Grímkelssonar.*[1] Auch von ihr ist von der alten Fassung aus dem Anfange des 13. Jahrhs., auf die die Landnáma verweist (Ísl. S. I. 62), nur ein kleines Bruchstück erhalten (abgedruckt Ísl. S. II. 476 ff.), der Eingang, während die erhaltene ganze Saga eine ungefähr 100 Jahre jüngere Neubearbeitung ist, die aus der noch lebendigen mündlichen Tradition geschöpft hat. Sie beweist, dass diese auch noch fortlebte, als man schon längst die Sagas aufzeichnete. Vermischt ist die erhaltene Fassung mit mythischen und romantischen Zügen, wie sie den Fornaldarsögur eigen sind. Namentlich ist Hǫrðs Ostlandsfahrt mit solchen ausgeschmückt. So gewinnt der Isländer unter dem Beistande des Bjǫrn-Óðin aus dem Hügel des Trolls Sóti, der in den Fas. wiederholt begegnet, mit anderen Schätzen den Sótahringr, der jedem den Tod bringen soll, der ihn besitzt (*hann skal verða at hǫfuðbana þér ok ǫllum þeim er eiga* Ísl. S. II. 48). Die Episode zeigt Kenntnis der Sigurðsage; sie erinnert an den Andvaranaut wie auch Bjǫrn-Óðinn an Hnikar-Óðin. Die Schutzgöttin der haleygischen Jarle, die Þorgerðr hǫrgabrúðr, wird nach Island versetzt und Grimkels Prophetin (S. 59). So zeigt sich überall falsche Angliederung und fabelhafte Dichtung. Im Kerne der Saga mag etwas historische Wahrheit liegen. Besonders eingehend werden die Raub- und Plünderzüge geschildert, die Hǫrðr nach seiner Verbannung mit seinen Genossen von einer nahen Insel aus unternimmt, wonach diese Hólmverjar heissen. Diese Züge erinnern an die Grettissaga. Sie scheinen auch den Mittelpunkt der alten Saga gebildet zu haben, weshalb die Saga auch *Harðar Saga ok Holmverja* heisst. Von den romantischen Erzählungen ist jene ältere Fassung sicher frei gewesen, wie schon die erhaltenen Eingangskapitel zeigen.

§ 188. Am südlichen Gestade des Breiðafjǫrð, wo einst Þórólfr Mostrarskegg seinem norwegischen Þór eine geweihte Stätte bereitete, spielt um das Jahr 1000 die Geschichte seines Urenkels, des Goden Snorri († 1031), die *Eyrbyggjasaga,*[2] die ihren Namen nach einer Episode hat, nach den Kämpfen der Álptfirðingar, die ihr Verwandter Snorri unterstützt, mit den Eyrbyggjar, den Bewohnern von Eyr im Gaue Snæfellsnes. Unter diesem Titel kannte man sie bereits um 1300 (vgl. Ósh. 53. S. XLVII; auch Ísl. S. I. 90). Die richtige Bezeichnung für die Saga wäre *Snorra Saga goða*; sie selbst nennt sich am Schlusse *Saga Þorsnesinga, Eyrbyggja ok Álptfirðinga* (SB. S. 242). Snorri mit seinem festen, entschlossenen und kampflustigen Charakter steht im Mittelpunkt der Ereignisse: mit seinen Vorfahren in Norwegen hebt die Saga an, mit seinem Tode und kurzer Erwähnung seiner Kinder und Enkel schliesst sie; alles, was in ihr berichtet wird, steht direkt oder indirekt in Verbindung mit seinem Leben. Durch seine Klugheit und durch rücksichtslose Verfolgung seiner Ziele war Snorri der erste Häuptling seiner Heimat geworden und die Seele aller Unternehmungen, die in seiner Zeit ausgeführt wurden. Besonders energisch tritt

---

[1] Ausg. Ísl. S. II. 1 ff. (kritische Ausg.); von Þorleif Jónsson. Reykj. 1891. — Übers. ins Dänische von W. Horn, Bill. III. 1 ff. — Vgl. Jón Þorkelsson, *Skýringar á vísum í H. S.* Reykj. 1868.

[2] Ausg. von Thorkelin, Kph. 1787: von Vigfússon Lpz. 1864; von Valdimar Åsmundarson, Reykj. 1895; von Gering, SB. VI. Halle 1897. — Übers. ins Dänische von Petersen, Hist. Fort. IV; ins Schwedische von Lönnberg, Stockh. 1873; ins Englische von Morris and Magnússon, *The Saga Library* II. Lond. 1892. — Vgl. Thorlacius, *Skýringar yfir örnefni í Eyrb.* Safn. II. 277 ff.; Maurer, *Zwei Rechtsfälle der Eyrb.* Sitzungsber. der Münchener Akad. 1896. 1. Heft.

er für die Einführung des Christentums ein, dem er in seiner Heimat Helgafell die erste Kirche errichtet. Der chronologischen Darstellung der Ereignisse reihen sich zahlreiche Episoden an, die treffliche Blicke in die Glaubens- und Rechtsgeschichte der Isländer geben: der Tempelbau zu Hofstaðir (S. 9 ff.), das Hexengetriebe der Geirríð und Katla und ihre Bestrafung (S. 39 ff.; 74 ff.); das Spuken des unheimlichen Þórólf (S. 124 ff.; 221 ff.) und anderer Toten (S. 191 ff.) u. dgl. Auch über die Entdeckung Grönlands berichtet die Saga (S. 80 ff.). Wenn F. Jónsson diese und mit Vigfússon verschiedene andere Episoden für Interpolationen erklärt, so kann ich ihm nicht beistimmen: die Fahrt der Þorbrandssöhne nach Grönland (S. 179) erklären jene Episode. Allerdings ist die Saga, namentlich nach dem Schluss hin, nicht frei von Interpolationen — so hat der Hinweis auf die Laxdœla (235^5) oder die Heiðarvígasaga (235^7) schwerlich historischen Wert —, allein dies sind nur redaktionelle Bemerkungen, zu denen der Stoff Veranlassung giebt, und nicht Erweiterungen durch ganze Abschnitte. Daher liegt auch kein triftiger Grund vor, eine ältere Fassung der Eyrbyggja, die wesentlich von der vorliegenden abweiche, anzunehmen. Diese aber gehört der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. an, denn der Verfasser beruft sich auf das Zeugnis der Sturlungenmutter (S. 241 f.), die 1221 stirbt, und die Stelle macht ganz den Eindruck, als ob er die Nachricht von ihr selbst vernommen habe.[1] Die Vermutung Eiríkur Magnússons (S. Libr. II. S. XXI ff.), dass der Abt Hallr Gizurarson († 1230) der Verfasser der Saga sei, hat in der That sehr viel für sich, denn dieser war 1221—25 Abt des Augustinerklosters zu Helgafell, wo Snorri lange gewohnt hat und die Erinnerung an ihn schon durch die Errichtung der ersten Kirche fortleben musste. Dazu war der Verfasser der Saga ein Geistlicher, wofür das rege Interesse für alles Kirchliche spricht, und zeigt eine Gesetzeskunde, wie selten ein Sagaschreiber.[2] Auf alle Fälle gehört die Eyrbyggja durch ihre klassische Sprache, die scharfe Zeichnung der Charaktere, die immer objektive, rein sachliche und lebhafte Darstellung zu den besten Íslendingasǫgur. Die Hauptquelle war dem Verfasser die mündliche Tradition in Wort und Lied. Von schriftlichen Quellen lässt sich nur Aris ältere Ísl. b. mit Sicherheit nachweisen (S. 17^3).

§ 189. In den südöstlichen Arm des Breiðafjǫrð ergiesst sich die Laxá, an deren Gestade sich die Nachkommen des norwegischen Häuptlings Ketil flatnef angesiedelt hatten. Von diesen handelt die *Laxdœlasaga*, die dritte grosse Saga der Westlande.[3] Sie setzt bei dem Ahnherrn des Geschlechts, bei Ketil, ein, erzählt seine und seiner Kinder Auszug aus Norwegen, die Besitzergreifung des Landes am Breiðafjǫrð durch seine Tochter Unn, deren Urenkel Hǫskuldr der Stammvater der Laxdœlir ist. In seinem Sohne Óláf pá, dem Sohne einer irischen Königstochter

[1] Vgl. Ísl. b. (SB I), 5^{22}, 17^{23}: *svá sagði Teitr;* 10^5: *svá sagði oss Úlfheðinn* u. öft. Damit ist nicht gesagt, dass Guðný zu der Zeit, da die Saga entstanden ist, noch gelebt haben muss.

[2] Hallr war, bevor er ins Kloster ging, von 1201—9 lǫgsǫgumaðr vgl. Tím. VIII. 228 f. — Gerings Ausführungen, nach denen die Saga erst dem letzten Viertel des 13 Jahrhs. angehören soll, haben mich nicht überzeugt.

[3] Ausg. Edit. AM. Kph. 1826; von Jón Þorkelsson, Akur. 1867; von Kålund in Samf. 1890—92 (kritische Ausg.) und SB. IV. Halle 1896; von Valdimar Ásmundarson, Reykj. 1895. — Übers. ins Dänische von Petersen, Hist. Fort. II; ins Deutsche von Khull, Graz 1895 (frei); ins Englische Lond. 1899. — Über die Disposition: Bååth, *Studier* S. 42 ff. Vgl. Nicolaysen, *Olaf Paas gildestue* N. Hist. Tidsskr. 3. R. II, 206 ff.; Jón Stefánsson, *Leiði Guðrúnar* Árb. h. ísl. Forml. 1898, 39 f.

und späteren Schwiegersohne Egils, gelangt das Geschlecht zu höchstem Ansehen und Reichtum. Seine Geschichte und besonders die seines Sohnes Kjartan bilden den Hauptinhalt der Saga. In der Geschichte von Kjartan wiederholt sich der Liebesroman der Gunnlaugs- und Bjarnarsaga: Kjartan ist vor seiner Reise nach Norwegen mit der schönen, aber leidenschaftlichen Guðrún Ósvífsdóttir einig geworden; sein Vetter und Pflegebruder Bolli, der ihn auf der Ostfahrt begleitet hat, weiss ihm seine Geliebte abspenstig zu machen und heiratet sie. Als dann nach Kjartans Rückkehr in Guðrún die alte Liebe erwacht, reizt diese, wie Brynhildr in der Sigurðsage, ihren Mann und ihre Verwandten zur Ermordung des Geliebten, von dem sie noch in hohem Alter, nachdem sie sich ins Kloster zurückgezogen hat, sagt: *þeim var ek verst, sem ek unni mest* (SB. 232^{4}). Die Rachethaten, die sich an diesen Mord knüpfen, die Versöhnung durch den Goden Snorri und das Ende der Guðrún und ihres jüngsten Sohnes Gellir bilden den Schluss der Saga.

Wo die Saga spielt, ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Heimat ihres Verfassers. Dieser war ein Geistlicher und mag, wie Kålund vermutet, ebenfalls im Kloster zu Helgafell gelebt haben. Entstanden ist die Saga in der ersten Hälfte des 13. Jahrhs., mehr nach der Mitte zu als nach dem Anfang. Ganz besonders zeichnet sie sich aus durch ihre treffliche Darstellung namentlich der weiblichen Charaktere und durch klassische Sprache. In der Komposition ist sie mehrfach mangelhaft, obgleich der Verfasser mehr Dichter als Historiker ist. Denn der historische Wert der Saga ist gering; sie bewegt sich in Widersprüchen und historischen Unmöglichkeiten. In Anlehnung an die eddische Brynhildendichtung mag seine Kjartanssaga entstanden sein, wie auch die Aufreizung der Guðrún (Kap. 60) an die Guðrúnarhvǫt der Edda erinnert. Auch in dem fatalistischen Zuge, der u. a. in den Träumen zum Ausdruck kommt (vgl. S. 62 ff.), berührt sich die Saga mit der eddischen Dichtung.[1] Wie in dieser war der Verfasser auch in der Skaldendichtung seines Volkes heimisch (84^{19}, 232^{15}). Auch ihm war die Hauptquelle die mündliche Überlieferung, doch hielt er sich an diese lange nicht so wie die anderen Sagaschreiber. Von andern Quellen benutzte er Aris ältere Íslendingabók (7^{5}; 229^{10}), die Njarðvíkingasaga (205^{23}) und die verloren gegangene Þorgilssaga (203^{5}). Auch hat der Verfasser den jedenfalls schon schriftlich aufgezeichneten *Kjartansþátt* verarbeitet, der in der Flateyjarbók (I. 308—16; 319; 325; 339—40) und anderen Handschriften der Óláfssaga Tryggvasonar Aufnahme gefunden hat (Fms. II. Kap. 156—61; 163—4; 174; 233) und zwar in einer Fassung, die zum grossen Teil mit der kürzeren der Saga wörtlich übereinstimmt.

§ 190. Die handschriftliche Überlieferung knüpft unmittelbar an die Laxd. s. den *Bollaþátt*[2] (Kap. 79—88), eine ziemlich phantastische Erzählung von den Thaten des jungen Bolli, der seinen gleichnamigen Vater nach der Laxdœla rächte. Der Þáttr ist erst nach 1300 in dem nördlichen Island entstanden und gründet sich nirgends auf historische Thatsachen.

§ 192. Am nördlichen Gestade des Breiðafjǫrð spielt die *Gullþórissaga* oder *Þorskfirðingasaga*,[3] die Erzählung vom Isländer Gullþórir, dem Sohne

---

[1] Die Worte der Brynhild: *ljótar nornir skópu oss langa þrá* (Sg. 7) passen ebensogut in den Mund der Guðrún.

[2] Hrsg. in den Ausgaben der Laxd. S.

[3] Ausg. von Maurer, Lpz. 1858; von Valdimar Ásmundarson 1897 nach dem Text von Þorleif Jónsson, Reykj. 1878; von Kålund in Samf. 1898 (krit. Ausg.). — Zu den Lücken vgl. Kålund, Ark. f. n. Fil. I. 179 ff.; Þorleifr Jónsson ebd. III. 286 ff. — Grímsson, *Skýringar yfir nokkur örnefni i Gþs.* Safn II. 578 ff.

des Landnahmemannes Odd von Gautland. Den ersten Teil bildet Þórirs Fahrt mit 8 Genossen nach Norwegen, die fabelhafte Reise nach Finnmarken, die Þórir auf Veranlassung eines verstorbenen Ahnen, der ihm im Traume erscheint, unternimmt und von der er jene Reichtümer mitbringt, die ihm den Namen «Gullþórir» eingebracht haben. Nach weiteren Fahrten und Abenteuern kehrt er nach Island zurück, wo er bald wegen seines Geldes, bald wegen seiner Gemahlin Ingibjǫrg, bald aus anderen Gründen harte Fehden auszufechten hat. Diese bilden den zweiten Teil der Saga. — Leider hat die einzige alte Hd., in der die Saga erhalten ist (AM. 4°. 561), eine doppelte Lücke (in Kap. 10—12 und Kap. 20), weshalb wir namentlich die Ursachen des Streites zwischen Þórir und Steinólf nicht erfahren. Die Ausfüllung der Lücke in der Ausgabe von Þorleif Jónsson hat keinen authentischen Wert. — Die Saga weicht in Sprache und Darstellung vielfach von den klassischen Sagas ab; sie ist eine um 1300 entstandene Überarbeitung, und dieser gebührt allein der Name Gullþórissaga. Ihr Verfasser hat die Landnáma, die mythische Hálfdanarsaga Eysteinssonar und die Skaldasaga der Hauksbók benutzt. Die ältere Saga, die in der ältesten Landnámabók (um 1250) unter dem Namen *Þorskfirðingasaga* citiert wird, ist verloren gegangen. Sie wich von der erhaltenen Saga wesentlich ab und muss in der 1. Hälfte des 12. Jahrhs. entstanden sein; ihr gehörte das treue Zeitbild an, das die jüngere Fassung bewahrt hat und das reich an Altertümlichkeiten ist (vgl. K. Maurers Ausg. S. 29 ff.).

§ 193. Die *Gíslasaga Súrssonar*,[1] die um die Mitte des 10. Jahrhs. spielt, ist eine der grossartigsten Schicksalstragödien, die die nordische Dichtung besitzt. Es ist die Geschichte des Skalden Gisli (vgl. § 124), von dem die Leute sagten, dass es keinen trefflicheren Mann als ihn gegeben habe (vgl. S. 549), der aber durch Schicksalsmacht und bösen Zauber zum Mörder seines eignen Schwagers und infolgedessen geächtet wurde. Sieben Jahre irrte er wie ein gehetztes Wild umher, verlassen vom Bruder, dem zu Liebe er alles gethan, und nur aufrecht erhalten durch die treue Liebe seiner Frau Auð, deren Charakter zu den schönsten gehört, die die germanische Dichtung kennt. Die Ereignisse spielen im ersten Teile in Norwegen, im Hauptteile an den nordwestlichen Buchten Islands. Sie enden mit Gíslis Tode und einem Ausblick auf die weiteren Schicksale seines Weibes und seiner treuen Pflegetochter. — Die Darstellung ist in jeder Beziehung klassisch; die vielen eingestreuten Strophen, von denen ein grosser Teil Draumavísur sind, sind schwerlich alle echt, zumal in verschiedenen ein christlicher Zug weht. Wenn z. B. von der Blutrache abgemahnt, zur Friedfertigkeit und Hilfsbereitschaft gegen Kranke und Hilflose gemahnt wird (S. 42), so ist das christliche, nicht heidnische Ethik. Schon hieraus spricht, dass der Verfasser der Saga ein Geistlicher war, was durch den Schluss der Saga bestätigt wird. — Wir besitzen die Saga in doppelter Überlieferung (I. II). Finnur Jónsson (Litt. Hist. II. 458 ff.) hat erwiesen, dass nur der Eingang, die Geschichte von Gíslis Familie vor ihrer Auswanderung nach Island (S. 1—8 = 77—90), verschiedene Fassungen repräsentiert, während der Hauptteil der Saga in beiden Überlieferungen nur redaktionelle Unterschiede zeigt. In jener giebt I den älteren, besseren Text, der sicher dem Anfang des 13. Jahrhs. angehört, während die durch fabelhafte Erzählungen ausgeschmückte, dazu

[1] Ausg.: von K. Gíslason Kbh. 1849 (I: S. 1—74; II: 75—160); von Valdimar Ásmundarson Reykj. 1899 (I und II). — Übers. ins Dänische von W. Horn, *Bill.* I; ins Englische von Dasent, Edinb. 1866; ins Deutsche von Khull, Wien 1894. — Vgl. Jón Þorkelsson, *Skýringar á vísum í G. S.* Reykj. 1873.

lückenhaft erhaltene Vorgeschichte von II der Zeit der romantischen Sagas (c. 1300) zugeschrieben werden muss. Auch die Sprache ist in I edler als in II.

§ 194. Im Ausgang des 10. Jahrhs. spielt am eisumlagerten Ísafjǫrð die *Hávarðarsaga Ísfirðings* oder *Ísfirðingasaga* (Ísl. S. I. 150), eine Episode aus dem Leben des Skalden Hávarð.[1] Sie enthält die Ermordung des hoffnungsvollen Sohnes Hávarðs, des allgemein beliebten Óláfs, durch den mächtigen, anmassenden Þorbjǫrn, die Rache, die der kranke und hochbetagte Vater an den Mördern nimmt, und die Fehden, die daraus entstehen. Die Saga gehört, namentlich in der Schilderung der Charaktere, nicht zu den besten. Der lahme Hávarðr, der Jahre im Bette zubringt und dann wie ein Jüngling erscheint, der geizige Atli, den eine Nacht bei seiner Frau zum freigebigsten Manne macht, die beiden Knaben, die den Holmgangljót erschlagen, das sind Gestalten, an die der Verfasser selbst nicht recht glauben mag (vgl. S. 33^2, 37_5). Dazu kommen historische Widersprüche, namentlich mit der Ldn., und geographische Unmöglichkeiten. Gleichwohl ist die Komposition trefflich, die Darstellung ohne romantische Ausschmückung und die Sprache, abgesehen von einigen jüngeren Worten und Wendungen, klar und verständig. Daher haben wir keinen Grund, in dem Zeugnisse der Ldn. (Ísl. S. I. 150) eine ältere Fassung zu suchen; die Ungereimtheiten erklären sich aus der schon von Gísli Brynjúlfsson (S. 138) erkannten Thatsache, dass der Verfasser nicht am Ísafjǫrð, sondern in Svarfaðardal, wo Hávarðr die letzten Jahre seines Lebens verbracht hat, seine Heimat hatte. Hier muss die Saga in der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. entstanden sein. Mancher Fehler, namentlich in den Strophen, mag der Überlieferung angehören, da die Saga nur in Papierhdd. erhalten ist.

§ 195. Wie die Hávarðarsaga spielt ebenfalls am Ísafjǫrð in der ersten Hälfte des 11. Jahrhs. die *Fóstbrœðrasaga*.[2] Sie enthält die Lebensgeschichte der beiden Skalden Þorgeir Hávarsson († 1024) und Þormóð Kolbrúnarskald († in der Schlacht bei Stiklastaðir als Gefolgschaftsmann Óláfs des Heiligen), die unter dem Rasen den Blutsbruderbund geschlossen hatten. Nach der Ermordung Þorgeirs übernahm Þormoðr die Blutrache, und diese führte ihn von Norwegen aus nach Grönland, woher er nach mancherlei Mordthaten zum König Óláf zurückkehrt. Die Hauptquellen des Verfassers sind neben der mündlichen Tradition die Gedichte der beiden Skalden, namentlich Þormóðs Erfidrápa auf Þorgeir. Zur Beurteilung der Saga führt das richtige Verständnis der handschriftlichen Überlieferung; diese ist aber trotz F. Jónssons Untersuchungen nicht genügend geklärt. Überliefert ist die Saga in der Hauksbók, der Flateyjarbók und AM. 132 fol. Der Hauksbók steht ohne Zweifel die Fassung AM. 132 näher als die Flateyjarbók, was sich schon in den Plusstrophen jener Hdd. zeigt.[3] Jedenfalls

[1] Ausg. von G. Thordarson (NO.) Kph. 1860 (mit dänischer Übersetzung und Untersuchungen von Gísli Brynjúlfsson); von Valdimar Ásmundarson Reykj. 1896. — Übers. ins Dänische von W. Horn, *Bill.* I; ins Deutsche von Leo, Heilbr. 1878; in Englische von Morris and Eirikur Magnússon The Saga Libr. I.

[2] Ausg. von G. Oddsson, Kph. 1822; von K. Gíslason Kph. 1852 (nach AM. 132 fol. und Hauksb.); von Valdimar Ásmundarson, Reykj. 1899; Ftb. II. 91—108. 148—68; 199—226; 342 f.; 358—66 (jüngere Fassung); Hauksb. 370—416. Übers. ins Dän. von W. Horn, *Bill.* II. — Über die Hdd. vgl. Grönl. hist. Mindesm. II. 254 ff.; Finnur Jónsson in der Einleitung zur Hauksbók LXXIV ff.

[3] AM. S. 45 ≠ Hb. 68 fehlt Ftb. II, 158; AM. 53 = Hb 73 f. Ftb. II. 159; AM. 55 = Hb. 75 f. Ftb. II. 164; AM. 56(2) = Hb. 76(2) f. Ftb. II. 165. Dagegen hat Ftb. II. 159 eine Vísa, die AM. 46 und Hb. 69 fehlt.

gehen alle Hdd. auf gemeinsame Quelle zurück, von der sich aber die Ftb. am weitesten entfernt, indem sie hier und da Umstellungen vorgenommen und Erweiterungen hinzugefügt hat. Wenn nun auch dem ursprünglichen Texte der Sagacharakter eigen und alles Romantische ausgeschlossen ist, so neigt doch (auch in der Hauksb.) der Verfasser zu Reflectionen und Wiederholungen, wie sie in den klassischen Sagas selten sind. Häufig sind in der Saga die Sprichwörter, Vergleiche (vgl. *rann hræzla af honum sem hita af járni* S. 89), Wetterberichte. Das Erscheinen des heiligen Óláfs im Traume, der christliche Sinn, der sich überall zeigt (vgl. Hauksb. 99), lassen unschwer den geistlichen Verfasser erkennen, der im Nordwesten der Insel zu Hause war und sein Werk in dem Anfange des 13. Jahrhs. schrieb. Styrmir hat um 1220 in seiner Óláfssaga helga dies bereits benutzt (Storm Snorre Sturlas. S. 40). Eine ältere Fassung der Saga anzunehmen haben wir keinen Grund.

II. DIE SAGAS DES NORDENS.

§ 196. In gleicher Weise wie im westlichen Island, ja noch mehr hat die isländische Sagaliteratur im Norden der Insel geblüht. Hier stand eine Reihe Benediktinerklöster, in denen die Mönche sich der heimischen Dichtung hingaben, in denen die Saga eine Pflegstätte fand. Obenan stand das älteste Kloster der Insel, das zu Þingeyrar unweit des Húnafjǫrð, wo im Anfang des 13. Jahrhs. der Abt Karl Jónsson seine Sverrissaga schrieb, wo um dieselbe Zeit die Mönche Oddr Snorrason und Gunnlaugr ihre Königs- und Bischofssagas verfassten. Weiter östlich im Gebiet des Eyjafjǫrð lag dann das Munkaþveráklosler, das mit dem zu Þingeyrar in stetem Wechselverkehr stand, lag das Kloster von Saurbœ, das im Anfang des 13. Jahrhs. nur eine kurze Existenz gehabt hat (vgl. Tím. VIII. 182 ff.; 200 ff.; 240 f.). In diesen Klöstern mögen die meisten der Sagas entstanden sein, die im Norden der Insel spielen; die treffliche Lokalkenntnis, die sich in fast allen zeigt, zwingt zu dieser Annahme. Es gesellte sich bei den Geistlichen und den Mönchen, die wohl zum grösseren Teil im Bezirk des Klosters oder wenigstens im Norden der Insel ihre Heimat hatten, zu dem Interesse für die historischen Ereignisse der Lokalpatriotismus, der in diesen Sagas öfter zum Ausdruck kommt.

§ 197. Die umfangreichste Saga der Nordlande ist die *Grettissaga Ásmundarsonar,* die Geschichte des heldenhaften, in seinem innern Wesen gutmütigen, durch das Schicksal aber gewaltthätig gewordenen Skalden Grettir, der nach seiner Verurteilung auf dem Allthinge (1016) gleich Gísli wie ein gehetztes Wild von einem Ort zum andern flieht, bald mit Gegnern, bald mit Geistern und Trollen, bald mit den Elementen ringt, bis er endlich auf Drangey von seinem Gegner Þorbjǫrn überrumpelt und getötet wird, nachdem er sich selbst infolge Hexenfluches und Runenzaubers die unheilbare Wunde beigebracht hat († 1031).[1] Diesem Kern der Saga, in

[1] Ausg. von G. Magnússon und G. Thordarson, Kph. 1852—59; von Valdimar Ásmundarson Reykj. 1900; von Boer, SB. VIII. Halle 1900. — Übers. ins Dänische von Petersen, Hist. Fort. IV; von W. Horn, *Bill.* II; ins Englische von Eiríkur Magnússon and Morris, Lond. 1869; ins Deutsche von Schönfeld, Berl. 1896. — Vgl. Boer, *Zur Gs.* ZfdPhil. XXX, 1 ff.; Ders.: *Die handschriftliche Überlieferung der Gs.* ebd. XXXI, 40 ff. — Daae, *Til. Gs.* N. Hist. Tidsskr. I. 498 ff. (zu Kap. 19); Gering, *Beówulf und die Gs.* Anglia III. 74 ff. — Sagen über Grettir: Jón Árnason, *Ísl. Þjóðs.* II. 94 ff.; Maurer, Isl. Volks. 221 ff.; Storaker, N. Hist. Tidsskr. I 478 ff.; Storm, ebd. 2. R. II. 377 ff. — J. Þorkelsson, *Skýringar a visum í Gs.* Reykj. 1871; Ders. *Aldur visnanna í Gs.* Norðanfari 1868; Jauns Jónsson, *Um visurnar í Gs.* Ark. f. n. Fil. XVII, 248 ff.; G. Vigfússon, Ný félagsrit XXI, 125 f. (Über die Grettisfœrsla in Kap. 52).

der sich alles um die Person Grettirs dreht, sind als Einleitung eine kurze Geschichte der Vorfahren des Helden und als Anhang die Rache an Grettirs Mörder und der *Spesarþáttr* beigefügt. Die Saga unterscheidet sich von den klassischen Sagas wesentlich dadurch, dass sie mit romantischen und märchenhaften Erzählungen durchwirkt ist. So ist in ihr die Beowulfssage verarbeitet (Kap. 64 ff.) und der Schluss, der *Spesarþáttr* (Kap. 87 ff.), enthält das Motiv der Tristandichtung. Dieser Einfluss der romantischen Sǫgur zwingt, die Saga der nachklassischen Zeit zuzuschreiben. Hierfür sprechen auch die vielen eingestreuten Strophen, die sich fast durchweg als ganz junge Dichtung erkennen lassen, und die von dem Sagaschreiber citierten älteren Quellen.[1] Nach allen diesen Zeugnissen kann die Saga nicht vor Ausgang des 13. Jahrhs. entstanden sein. Boers Versuch, eine ältere Fassung aus der Überlieferung herauszuschälen und eine zwiefache Interpolation zu erweisen, ist weder in der Überlieferung noch durch genügende sprachliche Beweise begründet und muss deshalb zurückgewiesen werden. Trotz ihres jungen Alters gehört die Saga durch die Komposition, die Sprache, die treffliche Schilderung der Charaktere zu den besten der Epigonenzeit und übertrifft in manchen Teilen die Gíslasaga, zu der sie ja eine Parallelsaga ist. Die Quellen waren dem Verfasser neben jenen schriftlichen Werken die Überlieferung, die, wie isländische und norwegische Sagen der Gegenwart lehren, von keinem Isländer so reich war wie von Grettir, dem unglücklichen Nationalhelden des nördlichen Islands.

§ 198. Nordöstlich von dem Gebiete, wo die Grettissaga spielt, südlich vom Miðfjǫrð, ist die Heimstätte der *Bandamannasaga* oder der *Ófeigssaga bragðakarls* (AfdA. XXVII. 234), eine humorvolle Prozessgeschichte, die um 1050, also nach der eigentlichen Sagazeit, spielt.[2] Die Hauptperson der Saga ist Ófeigr Skíðason auf Reykir, der durch Klugheit seinen durch Handel reich gewordenen und deshalb von den Häuptlingen der Gegend (den *bandamenn* d. h. den Verbündeten) beneideten Sohn Odd von der Verurteilung zu härterer Strafe rettet. Diese Prozessgeschichte, der Kern der Saga, ist in launiger Weise und schlichter Sprache dargestellt. Durch ihren glücklichen Ausgang und durch den mehr kleinbäuerlichen Ton unterscheidet sich die Saga von den meisten Íslendingasǫgur. Wie weit die Ereignisse historisch sind und wann die Saga entstanden ist, lässt sich nicht feststellen, da sich in anderen Quellen ausser in der Grettissaga nirgends Andeutungen auf den Stoff finden. Auf alle Fälle gehört sie mit ihrer einfachen, durchaus historischen Erzählungsweise und ihrem trefflichen Dialog zu den klassischen Sagas. In der handschriftlichen Überlieferung muss ich mit Vigfússon, Cederschiöld u. a. gegen Heusler dem cod. reg. den Vorrang einräumen.

§ 199. Der Bandamannasaga (Kap. 7 ff.) nachgebildet ist der kleine *Qlkofraþáttr*,[3] eine Prozessgeschichte gegen den Þórhall Qlkofri («Biermütze», weil er mit einer Mütze auf dem Haupte während des Allthinges Bier verkaufte), gegen den 6 Goden wegen eines Waldbrandes prozessierten.

[1] Sturla Þórðarson (Landnáma) SB. 250[11], 315[5]; Laxd. s. 25[13]; Bandamannas. 39[7]; Bjarnars. Hitdœlakappa 209[17].

[2] Ausg. von Friðriksson Kph. 1850 (nach AM. fol. 132); von Cederschiöld, Lund 1874 (nach Cod. reg. 4° 2845); von Heusler, *Zwei Isländergeschichten* Berl. 1897 (mit Einleitung und Glossar). — Übers. ins Dänische von W. Horn, *Bill.* III; ins Englische von Morris and Eiríkur Magnússon, *The Saga Libr.* I. — Vgl. Cederschiöld, *Bidrag till Kritiken af BS. Text.* Ark. f. n. Fil. V. 150 ff.

[3] Ausg. von Páll Sveinsson Kph. 1866 (dazu K. Maurer, Germ. XII, 479 ff.); von Gering, Beiträge zur deutschen Phil. (Halle 1880), 1 ff.

Der Prozess fällt durch die Vermittlung des Þorstein Síðu-Hallsson und Broddi zu Gunsten Þórhalls aus, und die Goden haben das Nachsehen. Wie die Geschichte im Süden Islands spielt, so ist hier wohl auch die Heimat der kleinen Erzählung, die nicht unbedeutend von ihrer Vorlage abfällt und der Mitte des 13. Jahrhs. angehören mag.

§ 200. Auf der Tvídœgraheide, die den Bezirk von Húnavatn mit dem des Borgarfjǫrð verbindet, ereignete sich 1014 der berühmte Kampf, der den Kern der *Heiðarvígasaga* bildet.[1] Der Unglücksstern, der über der Überlieferung der Saga geschienen, lässt nicht entscheiden, ob in der erhaltenen Saga eine Doppelsaga oder nur eine einfache vorliegt. Ein Teil der einzigen Hd. ist mit einer Abschrift 1728 verbrannt, und wir kennen diesen nur aus einer Niederschrift, die der Abschreiber Jón Óláfsson nach dem Gedächtnis hergestellt hat. Aber auch von diesem scheint der Anfang gefehlt zu haben, da die Niederschrift mitten in der Handlung anhebt. Der erste Teil der Saga, der in seiner ursprünglichen Fassung ganz verloren ist, spielt im Gebiet des Breiða- und Borgarfjǫrð; es ist die Geschichte Víga-Stýrs, des Schwiegervaters des Goden Snorri, der sich rühmte, 33 Männer getötet, ohne auch nur für einen Busse erlegt zu haben; er handelte von seinen Kämpfen, seinem Tode und der Rache, die der Gode Snorri für diesen nahm. Dieser Teil mag einmal als *Víga-Stýrssaga* eine besondere Saga ausgemacht haben (Kap. 1—12). Der zweite Teil, dessen Eingang (Ísl. S. II., 311—20) ebenfalls im Original verloren und der auch im erhaltenen Teile mehrfach unlesbar ist, behandelt die Ermordung Halls von Ásbjarnarnes (südlich vom Húnafjǫrð) in Norwegen, der einem Verwandten Snorris zur Flucht verholfen hat, und die Rache, die sein Bruder Barði mit seinem Anhange auf der Tvídœgraheide an den Borgfirðingern nimmt. Barði ist hier die Hauptperson, nach dem die Saga in der Melabók auch *Víga-Barðasaga* heisst (Ausg. der Ldn. von F. Jónsson 245 [18]). Durch Snorris Vermittlung, der auf Barðis Seite steht, kommt es zum Ausgleich. Mit den weiteren Schicksalen Barðis, der schliesslich seinen Tod in Ostrom findet, endet die Saga. — Die Heiðarvígasaga ist eine der ältesten Íslendingasǫgur und gehört sicher noch dem 12. Jahrh. an. Die Ereignisse, namentlich die Vorbereitungen zum grossen Kampfe, sind oft bis ins Kleinste geschildert; an Altertümlichkeiten, an alten Worten und Wendungen, die schon Jón Óláfsson zu einem Auszug veranlassten (gedruckt Ísl. S. II. 480 ff.), ist die Saga reich. So enthält sie eine der ältesten Friedensformeln (*griðamál* S. 379—82 vgl. dazu die andern nach den Grágás und Sagas Ísl. S. II. 484 ff.), die Þorgils Arason den Goden Snorri lehrte, als er die streitenden Parteien versöhnte. — Im Eingang (Kap. 3) berührt sich die Heiðarvígasaga aufs engste mit der Eyrbyggja (Kap. 25), von der sie auch (S. 235 [7]) wie von der Sturlunga (I. 101) citiert wird. Allein bei der misslichen Überlieferung lässt sich über das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Sagas nichts Bestimmtes sagen.

§ 201. Wie die Hvs. ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch die *Kormákssaga*[2] aus zwei Sagas zusammengesetzt, die in der mündlichen Tradition

[1] Ausg. nach dem Auszug des Jón Ólafsson und dem Stockholmer Fragment in Ísl. S. II. 277 ff.; von Valdimar Ásmundarson, *Vígastýrssaga ok Heiðarvíga* Reykj. 1899. — Vgl. Jón Þorkelsson, *Skýringar á vísum i Vs.* Reykj. 1868.

[2] Ausg. AM. Kph. 1832; von Th. Möbius, Halle 1886 (Kritische Ausg. vgl. dazu Heinzel, AfdA. XIV. 43 ff.); von Valdimar Ásmundarson, Reykj. 1893. — Übers. ins Dänische von Petersen, Hist. Fort. II.; ins Schwedische von Bååth, Göteborg 1895. — Vgl. Sommarin, *Anteckningar till Läsning af Ks.* (Från filol. Fören. i Lund 1897, S. 97 ff.). Zu den Vísur vgl. Björn Magnússon Ólsen Aarb. 1888, 1 ff.; Bugge, ebd. 1889, 1 ff.

getrennt waren: aus der Saga vom Skalden Kormák († 967) und der vom Holmkämpfer Bersi (Kap. 7—16). Die Saga enthält die Geschichte des Skalden Kormák (vgl. § 126), der südlich von Miðfjǫrð seine Heimat hatte, allein sie ist ziemlich romantisch ausgeschmückt: Hexenzauber drängt sich in das Liebesverhältnis zwischen Kormák und Steingerð, das Zauberschwert Skofungr aus Hrólf Krakis Grabe ist Kormáks Waffe im Zweikampf mit Holmgang-Bersi. Schon hieraus folgt, dass die Saga der nachklassischen Zeit angehört. Strophen, die Hauptquelle des Verfassers, überwiegen die Prosa, die zuweilen recht dürftig ist und hier und da mit den Worten der Dichtung nicht im Einklang steht. Somit kann die Saga nicht vor der zweiten Hälfte des 13. Jahrhs. entstanden sein. Neben den Vísur schöpfte der Verfasser aus der mündlichen Tradition wie sie am Miðfjǫrð fortlebte. Für den Holmgang ist die Kormákssaga die Hauptquelle, allein ihr Verfasser hatte keine klare Vorstellung von ihm, wie er auch sonst nicht immer ein klares Bild von den Zuständen der älteren Zeit hat.

§ 202. Südlich vom Húnafjǫrð dehnt sich, im Osten von hohen Bergen abgeschlossen, der Vatzdalr aus, der seinen Namen nach dem kleinen See hat, zu dem sich die Vatzdalsá in ihrem nördlichen Laufe erweitert. Hier siedelten sich die Nachkommen des Ketil raum, eines mächtigen Bonden in Romsdal in Norwegen, an: es sind die Vatzdœlir, die Helden der *Vatzdœlasaga.*[1] Die Vatzdœla ist wie die Eigla oder die Laxdœla eine Geschlechtssaga und durchläuft die Zeit von vier Generationen (von c. 830 bis 1013). Die ersten Kapitel spielen in Norwegen zur Zeit, da noch Fylkiskonungar herrschten, die späteren in Vatzdal, wo sich Ingimundr Þorsteinsson nach Völvenweissagung angesiedelt hatte und wo die Fylgje seiner Ahnen ihm und seinen Nachkommen Glück und Reichtum bescherte. Drei Generationen hindurch spielen hier Ingimunds Nachkommen eine hervorragende Rolle; gegen alles Schurkenhafte treten sie auf; Klugheit und Kraft paart sich in ihrem Geschlechte, auf das mit dem Namen des Ahnherrn zugleich die Glücksfylgje übergegangen ist. Dieser Glaube an die schirmende und leitende Geschlechtsfylgje zieht sich durch die Saga und ist für die Entwicklung der Handlung bestimmend gewesen. Die Saga ist reich an Altertümern wie nur wenige und versetzt ganz in die vorchristliche Zeit: Götterbilder weisen die neue Heimat, im Tempel dürfen keine Waffen getragen werden, Menschenopfer finden statt, auf seinem Boote wird Ingimundr bestattet, Zauberer und weissagende Völven treiben ihr Handwerk, die Níðstange mit den Runen wird aufgepflanzt, das Los geworfen, Freunde gehen mit dem Freunde in den Tod, der Hochsitz wird nicht bestiegen, bevor nicht der getötete Vater gerächt ist, Blutrache und Kinderaussetzung herrschen noch allenthalben. So giebt die Saga ein durchaus verlässiges Bild aus den letzten Jahrhunderten vor Einführung des Christentums. Sie ist sicher eine der älteren und mag dem Anfang des 13. Jahrhs. angehören, wenn sie auch nur in junger Überlieferung erhalten ist. Das Interesse, das der Verfasser der frühesten Missionsthätigkeit auf Island entgegenbringt, der wiederholte Hinweis auf den Gott, der die Sonne erschaffen hat, lassen nicht schwer den Geistlichen erkennen, der wegen der genauen Geschichts- und Lokalkenntnis in Vatzdal

[1] Ausg.: von Werlauff, Kbh. 1812; von Svein Skúlason, Akureyri 1858; von G. Vigfússon in den Fs. 1 ff.; von Valdimar Ásmundarson, Reykj. 1893. — Übers. ins Dänische von Petersen, Hist. Fort. IV; ins Schwedische von Lönnberg, Norrköp. 1870; ins Deutsche von Lenk, Recl. Univ. Bibl. 3035—6. — Vgl. Bååth, *Studier* S. 20 ff.

hier seine Heimat hatte; im Kloster Þingeyrar mag er die Saga, die auch nur eine einzige und zwar volkstümliche Halbstrophe enthält (S. 61), nach mündlichen Berichten verfasst haben.

§ 203. In ihrem letzten Teile, der etwas matt abfällt, berührt sich die Vatzdœla (Kap. 45) mit der *Hallfreðarsaga,*[1] auf die sie auch verweist (S. 75 [15]), ohne dass jedoch aus der betreffenden Stelle hervorgeht, ob der Verfasser die bereits schriftlich fixierte Saga gekannt habe. Die Hallfreðarsaga, die Geschichte des Hallfreð vandræðaskald (vgl. § 30), ist eine Skaldensaga wie die Gunnlaugs-, Kormáks- und andere Sagas und baut sich daher ausser auf der Tradition hauptsächlich auf den Strophen des Dichters auf, von denen viele citiert werden. Ihr Schauplatz ist teils der Vatzdalr, wo Ingimunds Enkel Ingólfr mit Hallfreðs Schwester Valgerð die Liebeshändel angeknüpft hat (Hs. 86 ff. = Vatzd. s. 60 ff.) und Hallfreðr die schöne Kolfinna minnt (Hs. 87 ff. = Vatzd. s. 75), teils im Ausland, namentlich in Norwegen am Hofe Óláf Tryggvasons, weshalb sie auch in späterer Zeit in die Saga dieses Königs verwebt worden ist. Die Berührung mit der Vatzdœla, die lebensvolle Darstellung der Verhältnisse in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhs., gemeinsame Irrtümer (vgl. Fs. S. XI) und Übereinstimmungen in Sprache, Komposition, Charakterzeichnung legen die Vermutung nahe, dass sie von demselben Verfasser wie die Vatzdœla herrührt. Auf alle Fälle ist sie in derselben Zeit, in derselben Gegend wie diese entstanden und gehört demnach der klassischen Zeit an. Ob die ausführliche breitere Fassung, wie sie in der grossen Óláfssaga verwertet ist, nach der landläufigen Annahme auf die aus dem Anfange des 14. Jahrhs. erhaltene Fassung zurückgeht, bedarf noch der Untersuchung.

§ 204. Am nordwestlichen Gestade des Eyjafjǫrðs spielt der Kern der *Svarfdælasaga,*[2] die ihren Namen von den Kämpfen zweier angesehener Geschlechter in Svarfaðardal hat, des Þorstein Svarfað und seiner Nachkommen mit dem Goden Ljótólf und seinem Anhang. Die Saga hat nur wenig historischen Hintergrund; sie ist meist freie Dichtung, die sich an einige historischen Thatsachen anlehnt. Der Geisterkampf des toten Klaufi, sein Ritt in der Luft, die Teilnahme des alten Þorsteins in Tiergestalt an dem Kampfe seines Sohnes gegen die Gegner lassen den Einfluss der romantischen Dichtung, späte Worte und unklassische Wendungen ihr junges Alter erkennen. Auch die eingestreuten Strophen haben keinen historischen Wert. Vor 1300 kann die Saga nicht entstanden sein, und die Svarfdœla, auf die sich die Landnáma beruft (Ísl. S. I. 208), muss auf eine verloren gegangene historische Saga zurückgehen. Auch die erhaltene Saga ist nur lückenhaft überliefert.

§ 205. In gleicher Gegend, in derselben Zeit, vielleicht sogar von demselben Verfasser wie die Svarfd. s. ist der *Þorleifsþáttr jarlsskald*[3] gedichtet, in dem auf jene Saga verwiesen wird (S. 117). Es ist ein kurzer Lebensabriss des Skalden Þorleif Rauðfeldarson, der wegen Anteils am Morde Klaufis (um 970) aus dem Svarfaðarthale verbannt wurde. Auch hier sind die eingelegten Strophen fast durchweg unhistorisch.

---

[1] Ausg. von Vigfússon in den Fs. 81 ff.; verwebt in die ausführliche Óláfssaga Tryggvasonar: Fms. II und III; Flatb. I. — Übers. ins Dänische von W. Horn, *Bill.* III; ins Schwedische von Svensson, Lund 1864.

[2] Ausg.: Ísl. S. (1830) II; von F. Jónsson, Ísl. Fs. III. Kph. 1883; von Valdimar Ásmundarson, Reykj. 1893. — Freie Übers. von Petersen, Hist. Fort. IV. — Vgl. F. Jónsson, *Om Sv. S.* Aarb. 1884, 120 ff.

[3] Ausg.: Fms. III, 89 ff.; Ftb. I. 207 ff.; von F. Jónsson, Ísl. Fs. III, 113 ff.

§ 206. Dem Inhalte nach bildet die Fortsetzung der Svarfdœlasaga die kleine *Valla-Ljótssaga,*[1] die Geschichte des Ljót Ljótólfsson (vgl. Ausg. S. 164 Anm.), des Gegners der Þorsteinmänner, der im Anfang des 11. Jahrhs. in Svarfaðardal angesehen war und nach seines Vaters Tode das Godenamt inne hatte. Der Eingang (Kap. 1—2) spielt südlich von Svarfaðardal im Bezirk des Eyjafjǫrðs und handelt von Þorsteins Nachkommen, von denen sich später Halli in Svarfaðardal ansiedelte. Der alte Streit der Geschlechter, der nun wieder ausbricht und in dem Valla-Ljótr in den Vordergrund tritt (von 1007), bis zum Vertrag auf dem Allthinge 1010 bildet den Kern der Saga. Der Verfasser, der sein Werk in der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. geschrieben haben mag, ergeht sich nicht in Kleinmalerei des isländischen Lebens, sondern stellt die Ereignisse, wie er sie aus mündlicher Überlieferung am Eyjafjǫrð vernahm, in schlichter Weise ziemlich farblos dar. Es überwiegt der historische Wert den poetischen. Erhalten ist die Saga nur in Papierhdd., die auf gemeinsame Vorlage zurückgehen.

§ 207. Als Halli, eine der Hauptpersonen der Valla-Ljótssaga, im Süden wohnte, hatte er sich Guðmund dem Mächtigen von Mǫðruvellir angeschlossen. Dieser Guðmundr ríki und sein Sohn Eyjólfr sind die Hauptpersonen der *Ljósvetningasaga,*[2] weshalb diese auch mit gutem Rechte von Bååth *Mǫðruvellingasaga* genannt wird. In ihrer interpolationsfreien Gestalt ist diese Saga nur in Fragmenten erhalten (AM. 4° 561); in der vollständigeren Gestalt, welche in Papierhdd. vorliegt, die auf gemeinsame Quelle zurückgehen, sind drei Þættir in sie eingefügt (Kap. 5—12), die in sich abgeschlossene kurze Erzählungen sind, mit der Saga in gar keinem Zusammenhang stehen und mit ihr und unter sich nur das gemein haben, dass in ihnen Guðmundr eine Rolle spielt. Auch nach Ausscheidung jener Abschnitte gliedert sich die Saga in zwei in sich geschlossene Teile: in die *Guðmundarsaga,* die die Streitigkeiten Guðmunds mit seinen Nachbarn, namentlich mit dem Goden Þorgeir und seinen Ljósvetningern enthält (Kap. 1—4; 13—21) und die mit Guðmunds Tode (um 1025) endet, und in die *Eyjólfssaga,* die Schilderung der Schicksale von Guðmunds Söhnen Eyjólf und Koðrán und der Kämpfe, die ersterer mit den Ljósvetningern auszufechten hatte (zwischen 1050 und 60). Die Anhängsel am Schlusse (Kap. 32) sind kurze Erzählungen über einzelne Personen der Saga, die jedenfalls von dem Interpolator der Kap. 5—12 herrühren. Ob durch sie der echte Schluss der Saga verdrängt oder ob dieser erst nach jenen Anhängseln gestanden hat, lässt sich durch die Überlieferung nicht erweisen; jedenfalls ist er verloren. Von den eingeschobenen Abschnitten der jüngeren Überlieferung behandelt der eine Sǫrlis Werbung um Guðmunds Tochter Þórdís (K. 5), der zweite Ófeigs Gastung bei Guðmund und dessen Gegenbesuch (K. 6—7), der dritte, der am Schluss *Vǫðu-Brandsþáttr* genannt ist (S. 155[3]), die durch Vǫðu-Brand veranlassten Streitigkeiten zwischen Guðmund und Þorkel Geitisson (K. 8—12). Abgesehen von diesen Einschüben und Anhängseln ist die Saga ein wohlgegliedertes Ganze, die Darstellung ist lebhaft, hier und da etwas breit, der Stil ist schlicht und einfach. Der historische Wert lässt sich nicht

---

[1] Ausg. Ísl. S. (1830) II, 199 ff.; von F. Jónsson Ísl. Fs. II, 153 ff.; von Valdimar Ásmundarson Reykj. 1898.

[2] Ausg. Ísl. S. (1830) II; von Guðmundr Þorláksson Ísl. Fs. I. 111 ff. (krit. Ausg.); von Valdimar Ásmundarson, Reykj. 1896. — Übers. ins Dänische von W. Horn, *Bill.* III. — Vgl. Bååth, Studier 1 ff.; Björn Ólsen, Tím. I, 261 ff.

kontrollieren, doch hat die Saga nichts Unwahrscheinliches. Romantischer Einfluss fehlt ganz,[1] sodass sie zweifellos in der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. entstanden ist. In der Gegend von Mǫðruvellir mag ihre Heimat sein.

§ 208. Nördlich von Mǫðruvellir, etwas südlich vom äussersten Ende des Eyjafjǫrð, liegt Þverá, wo sich seit 1155 ein Benediktinerkloster befand. Hier siedelten sich die Vorfahren des Skalden Vígaglúm an, des Helden der *Víga-Glúmssaga*.[2] Nach einem kurzen Bericht über Glúms Vater Eyjólf schildert die Saga Glúms vielbewegtes Leben von seiner Fahrt nach Norwegen (um 950) bis zu seinem Tode (1003), besonders seine und seiner Sippe Streitigkeiten und Fehden mit den Esphœlingern. Durch seine Schlauheit wie durch seinen persönlichen Mut beherrschte Glúmr 20 Jahre die Gegend am südlichen Eyjafjǫrð. Die Saga ist eine der lebensvollsten der Nordlande, für den Freyskult, Pferdekampf, Eidesleistung und anderes Thun und Treiben in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhs. eine treffliche Quelle. Träume und Weissagung kundiger Frauen deuten wie in andern Sagas wichtige Ereignisse an. Die Sprache ist schlicht, nur Dialoge, Charakteristiken und Genealogien knüpfen sich an den ruhigen Fortgang der Erzählung der Thatsachen. Die Saga ist eine der ältesten; noch im 12. Jahrh. mag sie von einem Mönche des Munkaþverárklosters verfasst sein. Die mündliche Überlieferung und Strophen Glúms, die aber hier nicht so zahlreich sind wie in andern Skaldensagas, waren die Quelle des Verfassers. Die älteste erhaltene Fassung der Saga (in AM. fol. 132) hat bereits einige Erweiterungen. So ist Kap. 13—16, wie Finnur Jónsson richtig erkannt (Litt. Hist. II. 492 f.), ein späterer Einschub: Kap. 13—15, die Erzählung von Ingjald und der Freundschaftsprobe, die Glúmr mit ihm vornimmt, ist eine freie Nachbildung nach einer Erzählung des Petrus Alfonsi in der Disciplina clericalis (vgl. Ísl. Ævent. hrg. von Gering II. 366) und erweist sich dadurch als späterer Zusatz, dass hier Glúms Sohn Már eine Rolle spielt, während er doch erst Kap. 17^{3} durch Angabe seiner Geburt und Charakteristik in der Saga eingeführt wird. Kap. 16, Glúms Entzweiung mit Víga-Skúta, fällt ganz aus dem Rahmen der Saga und enthält die einzige Stelle, in der der Held *Víga*-Glúmr genannt wird (Kap. 16^{13}).[3] Die Wortspiele, die sich in beiden Episoden finden, deuten darauf hin, dass beide von gleichem Verfasser und sicher von einem Geistlichen sind. Sie scheinen einmal für sich schriftlich aufgezeichnet bestanden zu haben. Die Víga-Skútaepisode ist auch in die Reykdœlasaga (Kap. 26) aufgenommen und mit inhaltslosen Zusätzen erweitert worden. — Von demselben Interpolator, der Kap. 13—16 eingefügt hat, scheinen auch die Schlusskapitel 27—28 in die Saga gekommen zu sein: Mit Kap. 26^{72}, wozu noch die Schlussworte Kap. 28^{32} *(Ok lýkr þar sǫgu Glúms)* gehören, schliesst ganz naturgemäss die Saga; die angefügte Episode von Hríseyjar-Narfi ist ein Anhängsel, das ebenfalls einmal einen besonderen Þátt ausgemacht haben mag.

---

[1] Die Fabel vom Knaben, der die Fliege mit der Axt vom Haupte seines Erziehers vertreibt (S. 173 ff. vgl. Heinzel, *Isl. Saga* S. 50), ist anderer Natur.

[2] Ausg. Ísl. S. (1830) II; von Guðmundr Þorláksson Ísl. Fs. I; von Vald. Ásmundarson, Reykjv. 1898. — Übers. ins Dänische von W. Horn, *Bill.* I; ins Englische von Head, Lond. 1866; ins Deutsche von Khull, Graz 1888. — Vgl. Möbius, *Die ält. isl. Saga* 35 ff.; Cederschiöld, *Kalfdråpet och vänpröfningen*, Lund 1890 (zu Kap. 13—15); Eggert Brím, *Víg Gríms á Kálfskinni* Tím. III. 100 ff. (zu Kap. 27); Björn Ólsen, Tím. I. 260 ff. — Zu den Strophen: Tím. III. 113 ff.; 189 ff.

[3] Die Interpolation lässt auch der Eingang von Kap. 17 erkennen: *Þá er Þórir andaðiz* knüpft an Kap. 11 an, zu dem Kap. 12 nur eine notwendige Ergänzung ist.

§ 209. Die letzte grössere Saga, die im nordöstlichen Island spielt, ist die *Reykdœlasaga*.[1] Sie hat ihren Namen nach den Bewohnern des Reykjadal, der die Hochebene östlich vom Eyjafjǫrð durchschneidet. Mit der Víga-Glúma hat die Saga mehrfache Berührungspunkte, wie sie auch zu derselben Zeit, in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhs., spielt. Wie die Ljósvetningasaga zerfällt sie in zwei scharf von einander getrennte Teile: die *Vémundarsaga* (Kap. 1—16) und die *Víga-Skútusaga* (Kap. 17—30), die aber beide von ein und demselben Verfasser herrühren, der selbst dem Ganzen den Namen Reydœlasaga gegeben hat (Kap. 19[74]). In der Vémundarsaga ist Vémundr kǫgurr die Hauptperson, der ränkesüchtige Neffe des friedliebenden und gerechten Áskel, des Goden zu Helgastaðir, der immer anders handelt als sein Oheim will. Dadurch verwickelt sich Vémundr in fortwährende Streitigkeiten mit den Nachbarn, die dann Áskell durch Verträge wieder ausgleicht. Als einmal wieder die feindlichen Parteien gegenüberstehen, wird Áskell, der sich ausnahmsweise bei Vémund befindet, tödlich verwundet und stirbt kurz darauf, nachdem er noch die Seinen verpflichtet hat, nicht Rache an dem Mörder zu nehmen. — Sein Sohn Skúta weilte zu dieser Zeit ausser Land. Er ist der Hauptheld der Víga-Skútusaga. Als er heimgekehrt, bietet er, der nicht in den nach dem Tode seines Vaters festgesetzten Vertrag eingeschlossen ist, alles auf, um den Vater zu rächen. Nachdem ihm das gelungen, erspriessen ihm aus der Vaterrache neue Fehden, die mit seinem Tode und der Ächtung des Mörders enden. — Der Verfasser der Reykd. s. ist kein hervorragendes Talent gewesen; dieselben Ereignisse, die gleichen Motive wiederholen sich im ersten wie im zweiten Teile. Zu verschiedenen Malen wird erzählt, wie ein Schurke in den Stall des Feindes Tiere führt und diesen dann des Diebstahls beschuldigt; allein der Betrug kommt heraus (Kap. 3. 18). Der Trug, den Vémundr an Steingrím verübt, indem er das von diesem gekaufte Holz (Kap. 9), dann die beiden Ochsen (Kap. 11) oder Helgis Verlobte (Kap. 14) für sich zu gewinnen weiss, ist mit allen Nebenereignissen und Folgen in allen Fällen gleich, wie dies auch der Fall ist bei der Intrigue, die Þorgeirr durch Geächtete gegen den Skúta geschmiedet hatte (Kap. 21. 22) oder Þorbergr gegen denselben Mann (Kap. 27). Die Wiederholung der gleichen Motive wirkt etwas ermüdend, zumal die Erzählungsweise ziemlich breit ist. Letzteres zeigt sich besonders in Kap. 26, wenn man dies mit der Fassung in der Víga-Glúma vergleicht. Das Wortspiel, das sich hier findet (Kap. 26[111 ff.]) und das einzig in der Saga dasteht, zeugt dafür, dass der Verfasser die Erzählung schon schriftlich aufgezeichnet vorfand. Dass das Kapitel durch ihn Aufnahme gefunden, beweist die Bemerkung über die Waffe *Fluga* (S. 131), die nach Aussage einiger eine Axt, nach anderer Quelle ein Schwert sein soll. Denn solche Doppelüberlieferungen nebeneinander zu berichten, liebt der Verfasser (vgl. S. 16; 111; 126). Aus diesen Stellen aber geht hervor, dass die mündliche Überlieferung seine Hauptquelle gewesen ist. Zustände vorchristlicher Zeit, wie der Holmgang (S. 7 f.; 100), die Brandlegung (S. 16), die Tötung der Alten und Aussetzung der Kinder (S. 32), die Beerdigung der Toten mit den Waffen (S. 101 f.), die häufige Ächtung u. a. bestätigen diese Thatsache. Auch sonst bietet die Saga lebenswahre Bilder, so über den Fischfang, den Holzhandel, das Rossetummeln u. a. Nirgends zeigt sich ein Anflug von Romantik, sodass die Saga noch der klassischen Zeit,

[1] Ausg. Ísl. S. (1830) II; von Finnur Jónsson Ísl. Fs. II; von Vald. Ásmundarson, Reykj. 1898.

der ersten Hälfte des 13. Jahrhs., zugesprochen werden muss. Wieviel von den Thatsachen historisch ist, wieviel namentlich die Sucht nach Verwertung gegebener Motive frei erfunden hat, lässt sich bei dem Mangel an Parallelüberlieferung nicht bestimmen. — Vollständig erhalten ist auch die Reykd. s. nur in Papierhdd.

III. DIE SAGAS DES OSTLANDES.

§ 210. Schon in den Sagas, die am Eyjafjǫrð und östlich davon spielen, herrscht trotz der vielen Kämpfe nicht der heroische Zug wie in denen des Westlandes. Sühne, Ächtung auf Zeit oder aus dem Bezirk, Geldbusse überwiegen die Verbannung auf Lebenszeit. Ein kleinbäuerlicher Ton zieht sich durch die Erzählungen. Die Vísur schwinden fast ganz, und selbst eine Skaldensaga wie die Víga-Glúma hat deren verhältnismässig wenige. Ganz ähnlich ist der Charakter der Sagas des Ostlandes. Hier spielt zunächst an den tief ins Land schneidenden Vápnfjǫrð die *Vápnfirðingasaga*,[1] unstreitig die trefflichste Saga der Ostlande, obgleich wir auch sie nur aus späten Papierhdd. kennen. Die schlichte, klare Sprache, die psychologische Kunst, mit der die Verfeindung zwischen Broddhelgi und Geitir und die Versöhnung zwischen Bjarni und Þorkel dargestellt werden, der ruhige Gang der Ereignisse u. a. lassen einen hervorragenden Darsteller erkennen. Obgleich auch in der Vápnfirðingasaga im grossen und ganzen das Kolorit kleinbäuerlich ist, so geht doch durch die Saga ein tragischer Zug. Broddhelgi, der seinen Namen von einem Eisstachel (*broddr*) hat, den er einst als Knabe bei einem Stierkampf seinem Stiere auf die Stirne gesetzt, ist bei seinem Grossvater Þorstein zu Hof aufgewachsen und hat einen Freundschaftsbund mit Geitir von Krossavík (am Vápnfjǫrð) geschlossen, dessen Schwester Halla er auch heiratet. So innig diese Freundschaft war, so erkaltet sie doch später infolge Argwohns und verwandelt sich schliesslich in offene Feindschaft, in der, wie ein prophetisch beanlagtes Weib vorhergesagt, Geitir den Helgi tötet (Kap. 1—17). Die Hauptperson des 2. Teiles der Saga ist Bjarni, Helgis und der Halla Sohn. Von seiner Stiefmutter gereizt erschlägt dieser den Mutterbruder Geitir, vertreibt dann aber die Stiefmutter, die ihn zu solcher That getrieben hat. Bald kommt es wegen dieses Todschlags zwischen den beiden Vettern Bjarni und Þorkel, Geitirs Sohne, zum Streite, der in der Schlacht im Bǫðvarsdal (989) seinen Höhepunkt erreicht. Die Menschlichkeit und Versöhnlichkeit, die Bjarni dem verwundeten Þorkel gegenüber zeigt, führen schliesslich zu einer dauernden Versöhnung und Freundschaft der beiden Blutsverwandten. Aus der Vápnf. s., die nur wenige Jahre vor Einführung des Christentums spielt, spricht der Geist jener Zeit: das Wort des Sterbenden geht in Erfüllung, die Hofgyðja waltet ihres Amtes, weissagende Frauen künden das Schicksal voraus. Alles deutet auf die Überlieferung als Quelle. Nur aus der Beerdigung der Toten spricht eine spätere Zeit. Eine besonders anziehende und lehrreiche Gestalt ist der Arzt Þorvaldr, der für seine Heilung Þorkels Ross und Ring erhält. — Entstanden ist die Saga um 1200, da der Verfasser am Schlusse (Reykjav. Ausg. 43^{11}) den Bischof Pál (1195—1211) als jüngsten Spross Þorkels erwähnt. Bedeutungslos für die Altersbestimmung

[1] Ausg. von G. Thordarson, Kbh. 1848 (mit dänischer Übers.); von Vald. Ásmundarson, Reykj. 1898, (hier ist die Entzifferung der Pergamentfragm. von G. Vigfússon in Ný. Félagsr. XXI. verwertet). Übers. ins Dänische von W. Horn, *Bill.* I.

ist das Zeugnis in der Kristnisaga, da sich dies nur in der in die ausführliche Óláfssaga aufgenommenen Fassung findet (Fms. II. 239; Ftb. I. 444), während es in der Fassung der Hauksbók (Bisk. s. I. 24) fehlt und eine Benutzung der literarisch fixierten Vápnf. s. aus der Kristnisaga selbst nicht erschlossen werden kann. Unstreitig war der Verfasser der Vápnf. s. ein Geistlicher, der die Gegend des Vápnfjǫrðs genau gekannt haben muss.

§ 211. Von Helgis Vater und Grossvater Þorstein hvíti handelt die kleine *Þorsteinssaga hvíta,*[1] die richtiger *Þorsteinssaga fagra* genannt werden müsste. Sie hat in ihrem ersten Teile das Motiv, das in den Westlandssagas wiederholt begegnet: Einarr Þórisson, der Bruder von Helgis Mutter, hat mit Þorstein dem Schönen, dem Sohne Þorfinns, Freundschaft geschlossen, die in Norwegen in die Brüche gegangen ist. Während Þorsteinn in Norwegen krank zurückbleibt, freit der zurückgekehrte Einarr Þorsteins Verlobte Helga, nachdem er das Gerücht ausgesprengt hat, Þorsteinn sei gestorben. Nach Þorsteins Genesung und Rückkehr erschlägt dieser Einar, wird darauf vom alten, blinden Þorstein hvíti angeklagt und wird verbannt, legt nach seiner Rückkehr sein Haupt auf das Knie seines alten Namensbruders, sodass ihm dieser vergiebt, an seinen Hof zieht, die Ehe mit Helga auswirkt und ihn endlich veranlasst, mit seinen Angehörigen Island zu verlassen, da sein Enkel, Þorgils Sohn Helgi, herangewachsen sei und sein Charakter auf Vaterrache hindeute. Mit dem Hinweis auf Þorsteins Ansiedlung in Hálogaland und einer kurzen Charakteristik Helgis, die der Vápnf. s. entnommen ist und auf diese verweist (S. 47[7]), schliesst die kleine treffliche Saga, die von demselben Verfasser wie die Vápnf. s., aber erst nach dieser und im Anschluss an diese entstanden zu sein scheint, da der Ausblick auf Helgi geboten und schwerlich, wie F. Jónsson will, spätere Interpolation ist. Auch diese Saga ist nur in Papierhdd. erhalten.

§ 212. Ganz ähnliche Motive wie in der Vápnf. s. und der Þorsteinssaga hvíta finden sich in dem *Þorsteins þátt stangarhǫggs.*[2] Inhaltlich knüpft dieser an jene Saga an: Drei Hausgenossen des Bjarni von Hof sind von Þorstein stangarhǫgg erschlagen; da nimmt Bjarni selbst mit Þorstein den Zweikampf auf, versöhnt sich aber, nachdem er die Kraft und Treue seines Gegners erprobt, mit ihm und nimmt ihn und seinen alten erblindeten Vater mit nach Hof. Die Ähnlichkeit der Motive, die psychologische Darstellungskunst, das genealogische Schlusskapitel u. a. legen die Vermutung nahe, dass der Verfasser des Þátts derselbe ist wie der der eben erwähnten Sagas, zumal Bjarni als eine bekannte Person vorausgesetzt wird (vgl. S. 48[11]) und die Überlieferung auch äusserlich auf einen Zusammenhang hinweist.

§ 213. Wie die drei vorhergehenden Sagas hängen inhaltlich zusammen die Hrafnkelssaga Freysgoða und die Droplaugarsonasaga. Die *Hrafnkelssaga*[3] mit ihrer schlichten Sprache und klaren Darstellung rein natürlicher Verhältnisse stellt sich der Vápnfirðingasaga ebenbürtig zur Seite.

[1] Ausg. von G. Thordarson in der Ausg. der Vápnf. s. (NO. S. 33 ff., mit dänischer Übersetzung).

[2] Ausg. von G. Thordarson in der Ausg. der Vápnf. s. S. 48 ff. — Übers. ins Dänische von W. Horn, *Bill.* I.; ins Deutsche von Herzfeld, Herrigs Arch. LXXIX. 403 ff.

[3] Ausg. von Thorsen und Gíslason Kbh. 1839; von Gíslason (NO. Kbh. 1847; mit dän. Übersetzung von Westergaard); von Sommerfeldt, Christ. 1879; von Poestion, Einl. in das Stud. des Altnord. II, 13 ff.; von Vald. Ásmundarson, Reykj. 1893. — Übers. ins Dänische von W. Horn, *Bill.* I.; von Överland, Krist. 1895; ins Schwedische von Ambrosius, Holmst. 1882; ins Deutsche von Lenk, Wien 1883.

Sie schildert das Leben Hrafnkels, dessen Vater Hallfreðr um 920 von Norwegen nach Island zog, von seiner Ansiedlung zu Aðalból in dem Jǫkuldal bis zur Wiedererwerbung dieser nach dem Kampfe mit seinem Gegner Sám (um 955). Hier wurde in seiner Jugend Hrafnkell allmächtiger Gode, ein Verehrer Freys, dem er hier eine geheiligte Stätte errichtete und dem er seinen Hengst Freysfaxi weihte. In feierlichem Gelübde drohte er jeden zu töten, der dies Ross reiten würde. Dies Gelübde erfüllt er an seinem trefflichen Hausgenossen Einar. Der Vetter des Getöteten, Sámr, übernimmt die Rache an Hrafnkel; mit dem Beistand zweier Brüder aus dem Westlande und deren Anhang bringt Sámr die Angelegenheit vor das Allthing; Hrafnkell wird geächtet und muss Aðalból verlassen, das in Sáms Besitz übergeht. Im Fljótdal schlägt er seine neue Heimat auf, wo er bald durch seiner Hände Arbeit reich und mächtig wird. Unterdessen haben seine Gegner Freysfaxi vom Felsen gestürzt und Freys Tempel verbrannt. Als Hrafnkell dies erfährt, will er nichts mehr von seiner Gottheit wissen und dieser nicht mehr opfern. Mit Sám ist er scheinbar ausgesöhnt. Auf den Spott einer seiner Mägde hin aber tötet er Sáms Bruder Eyvind und vertreibt dann Sám, der vergeblich bei den Freunden des Westlandes wieder um Beistand gebeten, unter den gleichen Bedingungen von Aðalból, unter denen er es hat einst verlassen müssen. Nun verbringt hier Hrafnkell die letzten Jahre seines Lebens, angesehen wie früher, aber beliebter als damals. — Die Hrafnkelssaga ist reich an dramatischer Lebendigkeit. Besonders trefflich ist der Rechtsgang Sáms gegen Hrafnkel geschildert und die Exekution, die sich daran knüpft. Eingehend wie in keiner zweiten Saga sind auch die Reiserouten, die Örtlichkeiten beschrieben (vgl. Sáms Ritt zum Allthing S. 12, oder zum Þorskafjǫrð S. 30). Der Verfasser scheint diese selbst gekannt zu haben und giebt sich dadurch als Mann aus dem Jǫkuldal oder Fljótsdal zu erkennen. Leider ist auch diese Saga, abgesehen von einem geringen Fragmente, nur in Papierhdd. erhalten, aber auch aus dieser späten Überlieferung spricht der Geist der klassischen Sagaliteratur: um 1200 mag sie nach alten Erzählungen ihr kunstgerechtes Gewand erhalten haben.

§ 214. Die Streitigkeiten von Hrafnkels Enkel Helgi Ásbjarnarson mit den beiden Vettern des Þorkel Geitisson der Vápnfirðingasaga behandelt die *Droplaugarsonasaga.*[1] Helgi und Grímr, die nach ihrer Mutter Droplaug genannt werden, da ihr Vater Þorvaldr kurz nach des jüngeren Geburt gestorben ist, erschlagen einen Freigelassenen der Goden Helgi Ásbjarnarson, weil dieser ihre Mutter der Untreue beschuldigt hat. Daraus entwickelt sich der Streit zwischen Helgi Ásbjarnarson und den Droplaugarsöhnen. Anfangs machen Vergleiche den Reibereien ein Ende. Als aber Helgi seinen Stiefvater Hallstein hat erschlagen lassen und er trotz dreijähriger Landesverweisung nicht ausser Land gegangen ist, kommt es zum Kampfe der Parteien, in dem Helgi Droplaugarson erschlagen und sein Bruder Grímr schwer verwundet wird. Doch sobald letzterer wiederhergestellt ist, rächt er sich an Helgi Ásbjarnarson, tötet ihn (998), wird aber darauf auf Betreiben von Helgis Vetter Hrafnkel verbannt und begiebt sich nach Norwegen, wo er nach einem Kampfe mit dem Wikinger Gaus an der Wunde stirbt, die er hier erhalten hat (1006). — Die Darstellungsweise in der

[1] Ausg. von K. Gíslason, Kbh. 1847 (NO); von Þorleifr Jónsson, Reykj. 1878. — Übers. ins Dänische von W. Horn, *Bill.* I. — Dass das fragm. AM. 162 fol. auf dieselbe Redaktion wie die Membr. AM. 132 fol. zurückgeht, zeigt Kålund, Ark. f. n. Fil. III, 159 ff.

Dropl. s. ist nicht überall gleich. Einige Episoden sind ziemlich breit, der Dialog nimmt einen nicht unbedeutenden Raum ein, die Charakteristik lässt hier und da Konsequenz vermissen. Ihrem Inhalte nach bietet die Saga nichts, das den Verhältnissen des ausgehenden 10. Jahrhs. widerspräche. Eine eigenartige Stellung unter den Ostlandssǫgur nimmt sie dadurch ein, dass sie 6 Skaldenstrophen, 5 von Grím Droplaugarson (S. 31 ff.) und eine von Helgi Ásbjarnarson (S. 27), citiert. Es liegt kein Grund vor, diese für unecht zu halten. Sie sind aller Wahrscheinlichkeit nach schon in der Quelle des Sagaschreibers vorhanden gewesen. Diese aber ist nach seiner eigenen Aussage Þorvaldr, der Urenkel Gríms Droplaugarsonar (S. 37 7 *Þorvaldr, er sagði sǫgu þessa*). Aus dieser Stelle können wir aber auf die Entstehungszeit der schriftlich fixierten Saga schliessen: sie muss in der 2. Hälfte des 12. Jahrhs. dort, wo die Heimat der Droplaugarsöhne war, im Fljótsdal, entstanden sein.

§ 215. Am südlichen Vorsprung der Austfirðir spielt die kleine *Njarðvíkingasaga,* wie das Werk nach der Laxdœlasaga (S. 205 23 ff.), oder der *Gunnarsþáttr Þiðrandabana,*[1] wie es nach der Überlieferung in den Papierhdd., die es allein erhalten haben, heisst. Jene Bezeichnung ist unstreitig die richtige. In der Njarðvíkingasaga eine andere verloren gegangene Saga zu suchen, wie Finnur Jónsson thut, liegt kein Grund vor. Die Hauptperson ist der allgemein beliebte Þiðrandi Geitisson, der bei Ketil zu Njarðvík auferzogen ist. Durch den Schuldenmacher Ásbjǫrn, den Intriganten der Saga, geraten die Koreksöhne, denen Þiðrandi in Freundschaft verbunden ist, mit Ketil in Kampf, in dem letzterer fällt. Der Norweger Gunnarr, der sich bei Ketil aufgehalten hat, rächt ihn und tötet den Þiðrandi, als dieser mit den Korekssöhnen heimzieht. — Den zweiten Teil bildet die Rache, die Þiðrandis Bruder Þorkell an Gunnar auszuüben sucht. Durch den Beistand Sveinkis und dessen Freund Helgi Ásbjarnarson, des Helden der Droplaugarsonasaga, entkommt Gunnarr nach Westen, von wo ihn Guðrún Ósvífsdóttir, die Brynhildr der Laxdœla, und der Gode Snorri sicher nach Norwegen bringen. Die kleine Saga ist lebhaft und treu geschildert; um der Njarðvík scheint ihre Heimat zu sein, wo sie um 1200 entstanden ist, da sie bereits der Verfasser der Laxdœla benutzt hat. Trefflich sind auch die Sprache und die Charakteristik der Personen, die Energie, mit der Þorkell die Bruderrache durchzusetzen sucht, die Mittel, deren sich Sveinki bedient, um Gunnar zu retten u. a.

Im Osten Islands spielt schliesslich noch die *Þorsteinssaga Síðu-Hallssonar,*[2] eine nur fragmentarisch erhaltene Saga, von der der Anfang und der Schluss verloren ist. Was wir aus den Fragmenten erfahren, ist Þorsteins Auslandsreise, seine Teilnahme an dem Brjánskampfe bei Clontarf (1014) und sein rücksichtsloses Vorgehen gegen Þórhadd und seine Söhne, nachdem jener ihm das einstweilen verwaltete Godenamt nicht hat herausgeben wollen. Die Saga spielt im Südosten der Insel, namentlich am Berufjǫrð. Sie zeigt bereits den Verfall der Sagadichtung. Zwölf Träume, die alle auf sein und seiner Kinder Untergang hinweisen, lässt sich der alternde Þórhaddr vom Traumdeuter Stein auslegen, nachdem er seinen Ruf als Brettspieler erprobt hat. Die Genealogien am Schlusse gehen bis ins 13. Jahrh. hinab. Vor dem Ende dieses kann die Saga schwerlich entstanden sein. Benutzt sind von dem Verfasser neben der mündlichen Überlieferung, die

[1] Ausg. in der Laxd. Saga AM. S. 364 ff.; Ausg. Akureyri 1867 S. 245 ff.

[2] Ausg. von Möbius, Anal. Nor.[1] S. 169 ff.; von Gíslason, 44 Prøver S. 42 ff. — Vgl. Lehmann u. Schnorr von Carolsfeld, *Die Njálssage* S. 161 ff.

schon verblasst und verderbt war, die Njála (S. 43 [22]) und eine Brjánssaga (43 [33]), die wohl ein Þáttr von der Clontarfschlacht gewesen ist, der auch in der Njála Aufnahme gefunden hat (Kap. 154 ff.).

IV. Die Sagas des Südlandes.

§ 216. Von allen Gegenden Islands am ärmsten an Sagas ist der ungastliche Süden. Nur zwei haben hier ihre Heimstätte. Von diesen aber übertrifft die eine an Grossartigkeit der Charakterschilderung, an ethischem und ästhetischem Wert, an dramatischer Darstellung, an der reichen Fülle interessanter Thatsachen alle andern: die *Njálssaga*.[1] Sie ist die umfangreichste aller Íslendingasǫgur, reich an Episoden, eine Saga voll Weibertücke und Weiberhass, reich an grossartigen Charakteren, wie sie selbst die Egilssaga nicht aufzuweisen hat. Es unterliegt nach den Bemerkungen Vigfússons (Proleg. XLIII f.) und den Untersuchungen Bááths und Finnur Jónssons kaum einem Zweifel, dass die Saga die planmässige Verschmelzung von einer Gunnarssaga (Kap. 1—81) und einer Njálssaga (Kap. 82—159) ist. Kap. 80 und 81, die von den weiteren Schicksalen des Sohnes und des Bruders Gunnars handeln, mit ihren abschliessenden Bemerkungen lassen noch den Schluss der unverbundenen Saga erkennen. Dazu sind die Parallelerzählungen, die sich zuweilen bis in die Einzelheiten decken, in der Gunnarssaga herrschend, in der Njálssaga nicht. Auch Wiederholungen sprechen für die Selbständigkeit beider Werke. Gleichwohl hat der Verfasser die Sagas nicht schlechthin aneinander gereiht; sein Plan, die beiden Erzählungen zu einem einheitlichen Kunstwerk zu vereinen, hat von Anfang an bei ihm festgestanden, und daher hat er Genealogien, Charakteristiken, einzelne Episoden der Njálssaga bereits in der Gunnarssaga verwertet. Und nur mit diesem so entstandenen Werke, dessen Ereignisse sich von 963 bis 1014 zugetragen haben, dürfen wir rechnen. Im ersten Teile steht der junge Gunnarr von Hlíðarendi im Mittelpunkt; die lebensvolle Charakteristik, die ihm der Verfasser widmet (Kap. 19), ist wohl die schönste Charakteristik der Sagaliteratur. Und wie er hier den schönen, in jeder körperlichen Übung unübertroffenen Jüngling beschreibt, so tritt er uns in allen Handlungen später entgegen. Treue Freundschaft knüpft ihn an den alten, erfahrenen Njál von Bergþórshval, die personifizierte Milde und Menschenfreundlichkeit, eine einzig dastehende Gestalt in der ganzen Sagaliteratur, jederzeit bereit, mit seinem verständigen Rate Gutes zu schaffen, die warnende Stimme vor jedem Fehltritt, den seine Freunde, seine Söhne zu thun im Begriff sind, im Unglück die beste Stütze der Seinen und aller, die seines Beistandes bedürfen, eine echte Patriarchengestalt, in vieler Beziehung das schroffe Gegenteil von Egil. Die Freundschaft zwischen diesen beiden Männern ist der rote Faden, der sich durch die Saga zieht. Alle Hebel setzt die schöne, aber

---

[1] Ausg. von Olavius Kph. 1772 (dazu lat. Übersetzung und Glossar ed AM. Havn. 1809); von Gíslason Ísl. S. III. 1—2 (kritische Ausg. Abdruck des Textes Kph. 1875); von Vald. Ásmundarson, Reykj. 1894. — Übers. ins Dänische von Petersen, Hist. Fort. III; von Lefolii, Odense 1863; von Sommerfeldt Krist. 1871; ins Schwedische von Bååth, Stockh. 1878; ins Englische von Dasent, Edinb. 1861; ins Deutsche (ein Teil) von Döring, *Eine isländische Brandlegung*, Leipz. 1878. — Vgl. Hauch, *Inledning til Forlæsning over Njálssaga* u. s. w. (Afhandlinger og æsthet. Betragtninger S. 411 ff.); Lehmann und Schnorr v. Carolsfeld, *Die Njálssage ins besondere in ihren juristischen Bestandteilen* Berl. 1883 (dazu Heinzel, AfdA. X, 68 ff.); Bååth, *Studier* S. 89 ff. — J. Þorkelsson, *Skýringar a visum i N.* Reykj. 1870.

stolze und hartherzige Frau Gunnars, die Hallgerðr, die schon vor ihrer Ehe mit Gunnar ihre ersten beiden Gatten direkt oder indirekt beseitigt, in Bewegung, diese Freundschaft zu sprengen, denn zwischen ihr und Njáls Frau Bergþóra ist bald der Kriemhildenstreit ausgebrochen. Allein vergeblich; Gunnarr und Njáll bleiben sich treu und zahlen gegenseitig gern die Sühne, die Mannen- und Freundesmord, den die Feindschaft ihrer Frauen angestiftet, nach den Gesetzen erheischt. Und als durch die Schlechtigkeit seiner Frau Gunnarr, ohne dass er es weiss, in andrer Augen zum Hehler eines Diebstahls geworden und nach harten Kämpfen seinen Gegnern schliesslich zum Opfer gefallen ist, da übernimmt Njáls ältester Sohn Skarpheðinn mit Gunnars Sohn Hǫgni die Rache und ruht nicht eher, als bis Gunnars Mörder alle getötet sind. — Im zweiten Teile der Saga stehen Njáll und seine Söhne in dem Vordergrunde. Ganz neue Verwicklungen heben an, und schon dadurch zeigt sich dieser Teil als eine ursprünglich selbständige Saga. Den Kern dieser Saga bilden die Verwicklungen der Njálssöhne, denen ihr Schwager Kari Sǫlmundarson treu zur Seite steht, mit einem Verwandten Gunnars, dem Þráin Sigfússon. Njáll erhebt auch hier immer die warnende Stimme; die ganze Erhabenheit seines Charakters zeigt er, wie er nach Þráins Tode dessen jungen Sohn Hǫskuld an Kindesstatt aufnimmt, ihn lieber hat als seine leiblichen Söhne, für ihn ein besonderes Godenamt errichten lässt und ihn endlich mit einem der reichsten Mädchen Islands verheiratet. Bald darauf zerreissen heimtückische Gegner die treue Freundschaft zwischen Hǫskuld und den Njálssöhnen. Diese ermorden ihren Pflegebruder, und nun nimmt Flosi Þórðarson, der Oheim von Hǫskulds Wittwe, an den Njálssöhnen Rache, die mit der Njálsbrenna endet. Hier erreicht die Saga ihren Höhepunkt. Die Njálsbrenna (1011), die die Annalen als eines der wichtigsten Ereignisse Islands erwähnen, die Veranlassung gab, in Zukunft politische Brandstifter für friedlos zu erklären, ist mit einer Lebendigkeit dargestellt wie keine andere Brenna, und die Erzählung hat besonders beim gemeinsamen Tode des alten Njál, seiner Gattin und ihres Enkels Þórð Karason ergreifende Scenen. Von der Familie Njáls entkommt nur sein Schwiegersohn Kari dem Mordbrande. Seine Rache an Flosi und seiner Schar bildet den Schluss der Saga, die trotz ihres tragischen Verlaufes einen versöhnenden Abschluss hat: Flosi und Kari versöhnen sich, nachdem jener in Rom vom Papste Absolution erhalten, und Flosi giebt seine Nichte, Hǫskulds Wittwe, Kari zur Gemahlin. Mit dem Tode Flosis, den er durch Schiffbruch erleidet, endet die Njálssaga.

Nicht nur in der Darstellungsweise, sondern auch in der Komposition ist die Saga ein Meisterwerk. Wohl enthält sie mehrere Episoden, die scheinbar ganz aus dem Rahmen der Erzählung fallen, — so namentlich den Bericht über die Einführung des Christentums K. 100—105 und die Ereignisse auf den britischen Inseln (K. 154_{11-46}, 155_{49}—156, 157_{6-91}) — Episoden, die sicher dem Verfasser der Saga zuzuschreiben sind, allein diese trüben keineswegs den Genuss der Lektüre. Der Verfasser war unstreitig ein feiner Psycholog und begabter Dichter; daher hat er seine Quellen, ältere Sagas und die Überlieferung, frei verwertet, und so erklären sich die historischen Ungenauigkeiten und die Widersprüche, namentlich auf rechtsgeschichtlichem Gebiete. Bei den Wiederholungen gleicher Ereignisse hat er nach Abwechslung gestrebt und lässt hier eine stete Steigerung in der Reihe eintreten. Entstanden ist die Saga in der uns erhaltenen Gestalt erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhs. Beweisend sind hierfür weniger die rechtshistorischen Thatsachen, als vielmehr

die Langfeðgatal (Kap. 14. 25 u. a. O.), die aus der Snorrischen Schule hervorgegangen sind, und die Erwähnung der Sturlungar und Oddverjar (Kap. 25 [1]). Auch die Einfügung der vielen interpolierten Strophen[1] weist nach der Mitte des 13. Jahrhs., als die Strophe zum notwendigen Bestandteil der Saga geworden war. Wenn nun gleichwohl die Sprache von einer seltenen Formvollendung ist, so dürfte sich hier der Einfluss Snorris geltend machen. Gewiss ist es schwierig zu unterscheiden, was Eigentum des Verfassers und das seiner Vorlagen gewesen ist, allein wenn F. Jónsson (Litt. Hist. II. 529 ff.) annimmt, dass der Verfasser der Saga ein elender Interpolator gewesen sei, der die bereits vereinte Gunnars- und Njálssaga nur mit unnützen Zuthaten bereichert und dadurch die echte Saga zerstört habe, so kann ich ihm nicht beistimmen. Die Vereinigung der beiden Sagas gehört nur dem Verfasser der vorliegenden Gestalt an, und wenn er bei seinem Werke den strengen Forderungen des klassischen Sagatypus, wie ihn Finnur Jónsson verlangt, nicht genau nachkommt, so mögen Zeit und Ort, da er lebte, ihn beeinflusst haben. Jedenfalls war er ein selbständiger Denker, der sich nicht an die stereotype Form hielt. Dass er ein Geistlicher gewesen ist, machen schon der eingeschobene Kristniþáttr und Flosis Wallfahrt nach Rom (Kap. 158) wahrscheinlich. Die Annahme Kålunds (Hist.-topogr. Beskr. II. 327), dass die Saga im Augustinerkloster zu Þykkvibœ entstanden sei, wo um die Mitte des 13. Jahrhs. Brandr Jónsson und nach ihm Runólfr Sigmundsson als Äbte wirkten (vgl. Tím. VIII, 219 ff.), ist daher recht ansprechend. Auf alle Fälle muss Vigfússons Behauptung (Prol. XLIII), die Saga sei im östlichen Island entstanden, zurückgewiesen werden. — Die zahlreichen Handschriften, die wir von der Njála besitzen und deren älteste um 1280 geschrieben ist, sprechen für die Beliebtheit, welche die Saga schon im Altertum genoss.

§ 217. Eine der jüngsten Íslendingasagas mit rein historischem Hintergrunde ist die *Flóamannasaga.*[2] Im südöstlichen Island, zwischen der Ǫlfússá und Þórsá, ist eine der am dichtsten bevölkerten Gegenden der Insel, die wegen ihres feuchten und deshalb grasreichen Bodens seit alter Zeit der 'Flói' heisst. Von den ältesten Bewohnern dieses Gebietes handelt in ihrem ersten Teile (K. 1—9) die Flóamannasaga. Ausser diesem spielen nur Kap. 18—19 und 29 ff. in dieser Gegend. Richtiger sollte die Saga *Þorgilssaga Þórðarsonar* heissen, denn Þorgils, der im Flói seine Heimat hat, ist der Held der Saga. Mit seiner Charakteristik und Jugend hebt die eigentliche Saga an, sein Aufenthalt in Norwegen und Schweden und besonders auf dem fernen Grönland mit den zahlreichen Abenteuern, die er hier bestanden, bilden den Kern der Saga, mit seinem Tode (1022) schliesst sie. Schon der Eingang, die Besiedlung des Flói, ist breit angelegt, bearbeitet mit Hülfe der Landnáma (S. 122 [28]) und des Langfeðgatals. In den abenteuerlichen Erzählungen, die sich an Þorgils Reisen knüpfen, zeigt sich ganz der Einfluss der romantischen Dichtung: die Menge der Traumerscheinungen, unter denen die Thorsträume (S. 140 ff.) besonderes Interesse haben, die Kämpfe mit Wikingern um holde Frauen nach Art der Riddarasǫgur, die Verwendung von Märchenmotiven, wie das vom

[1] Die ursprünglichen Sagas scheinen überhaupt keine Vísur gehabt zu haben. Die nachweislich echten Strophen gehören dem Kristniþátt an und der Brjánsepisode, die u. a. auch die Darraðarljóð enthält (Kap. 157).

[2] Ausg. von G. Vigfússon und Möbius Fs. 117 ff.; (168 ff.); von Þorleifr Jónsson, Reykj. 1884; von Vald. Ásmundarson, Reykj. 1898. — Übers. ins Dänische von Thorlacius, Skand. Lit. Selsk. Skr. 1808, 184 ff. Der grösste Teil der Saga mit dän. Übersetzung und gehaltreichen Anmerkungen findet sich auch GhM. II. 1 ff.

säugenden Vater (S. 145 vgl. dazu Germ. XXV. 289 f.), u. a. zwingen zur Annahme, dass die Saga nicht vor Ausgang des 13. Jahrhs. entstanden ist (c. 1300), wofür auch die Erwähnung des Kálf Brandsson (um 1260; S. 124 [15]) spricht und die Vision von der Heiligkeit des Bischofs Þorlák (146 [9] ff.). Aus letzterer geht zugleich mit Wahrscheinlichkeit hervor, dass der Verfasser ein Geistlicher gewesen ist, der wegen der genauen Ortskunde in dem Flói seine Heimat gehabt haben mag. Dieser Verfasser war wohl ein leidlicher Erzähler, aber weder ein poetisches Talent noch ein Historiker. Die meisten Nebengestalten der Saga, wie Eiríkr der Rote oder Njáls Freund Ásgrímr Elliðagrímsson, erscheinen in ganz falschem Lichte, ohne dass jedoch durch diese Verunglimpfung der historischen Wahrheit der Hauptheld Þorgils irgendwie gewonnen hat. So besitzt die Saga nur wenig historischen Wert. Erhalten ist die Flóamannas. nur in Papierhdd., die auf éine Fassung zurückgehen, auf die Vatzhyrna. Von den Hdd. erzählt jedoch die eine Klasse den Stoff viel breiter als die andere.

V. ÞÆTTIR.

§ 218. Episoden aus dem Leben einzelner Isländer, die auf Island selbst gespielt, besitzen wir wenig im Vergleich zu denen, die in Norwegen sich ereignet haben. Einige sind schon als Anhängsel dieser oder jener Saga besprochen worden. Im Gebiet der Vatzdœla spielt der Eingang des *Hrómundarþátt halta*,[1] dessen Hauptperson Hrómundr nach dem Kampf mit den Ingimundssöhnen das Gebiet verlassen musste. Zu Fagrabrekka, wo er sich ansiedelt, überfallen ihn die norwegischen Wikinger Helgi und Ǫrundr, nachdem sie wegen des Verdachtes, Hrómunds Rosse gestohlen zu haben, verbannt sind, und töten ihn. Der Þáttr ist in die Óláfssaga Tryggvasonar interpoliert, da Hrómunds Sohn Hallsteinn nach Norwegen geht, dort Óláfs Gefolgschaftsmann wird und mit dem Könige fällt. Zum Teil ist der Þáttr auch in der Landnámabók erhalten; hier finden sich mehr Strophen als in der Ftb. Beide Fassungen gehen auf gemeinsame Vorlage zurück, deren Hauptquelle die Dichtungen Hrómunds und seines Sohnes Hallstein waren.

An die Vígaglúma schliesst sich der *Ǫgmundarþáttr dytts*.[2] Ǫgmundr Hrafnsson ist bei Vígaglúm aufgewachsen und erhält von diesem Anteil an einem Schiffe zur Fahrt nach Norwegen. Hier bekommt er mit Hallvarð, einem Mann des Jarl Hákon, Händel, infolge deren er schwer verwundet wird. Als er nach Island zurückkehrt, macht ihm Vígaglúmr Vorwürfe, weil er in diesen Händeln so wenig Ruhm geerntet habe. Nach zwei Jahren geht Ǫgmundr wieder nach Norwegen, erschlägt im Obergewand des Gunnar helming den Hallvarð, der unterdessen Óláf Tryggvasons Gefolgschaftsmann geworden ist, und kehrt dann schleunigst nach Island zurück, wo Glúmr ihn wieder freundlich aufnimmt, da er die alte Schmach gerächt hat. Hiermit schliesst der Ǫgmundarþáttr; der Gunnarsþáttr helmings, den die Ftb. an ihn anknüpft, hat nichts mit ihm zu thun.

[1] Hrg. Fms. III. 142 ff. nach Ftb. (I 409 ff.); die Fassung in der Landnáma Ísl. S. I. 161 ff. Hier heisst Hrómunds Sohn Hásteinn, dort stets Hallsteinn. Dies dürfte der richtige Name sein, da unter den Mannen Óláfs auf dem Orm wohl ein Hallstein, nicht aber ein Hásteinn erwähnt wird (vgl. Heimsk. Ausg. F. Jónsson I. 425 und die Parallelüberlieferungen).

[2] Hrg. Ftb. I. 332—336; Fms. II. 62 ff.; Bruchstück der Vatnshyrna in der Glúma Ísl. Fs. I. 96—98.

Als Einleitung zur Droplaugarsonasaga und zugleich als Bindeglied dieser und der Hrafnkelssaga ist der *Brandkrossaþáttr* entstanden.[1] Dieser besteht aus zwei ganz verschiedenen Teilen, einem saggeschichtlichen mit scheinbar historischer Grundlage und einem mythischen, der der Zeit der romantischen Sagas angehört. Nach jenem, dessen Verfasser sich die Hrafnkelssaga zum Vorbild genommen, wohnt Helgi, Hrafnkels Enkel, nach seinen Wikingerfahrten zu Oddstaðir, dessen früherer Besitzer Oddr nach seiner Verbannung den Frey gebeten, er möchte seinen Nachfolger auf gleiche Weise von Oddstaðir vertreiben, wie er vertrieben worden sei (S. 57—59$_{10}$). Der mythische Teil, dem eigentlich allein der Name 'Brandkrossaþáttr' zukommt, erzählt, wie Grímr zu Vík seinen buntgestreiften Ochsen *(brandkrossóttr)* verloren und diesen auf einer Reise in Norwegen ausgestopft im Geitishamar bei Geitir wiederfindet. Der Herr der Höhle giebt ihm als Ersatz für das Tier dessen Fell mit Mehl gefüllt und seine Tochter Droplaug. Mit dieser siedelt sich Grímr in Krossavík an; beide sind die Urgrosseltern der Droplaugarsöhne. — Weder der eine noch der andere Teil hat historischen Wert; die Doppelerzählung ist offenbar frei erfunden in Anlehnung an die beiden Droplaugarsöhne Grímr und Helgi; ohne inneren Zusammenhang sind die beiden Teile aneinandergereiht.

Zur Zeit Harald hárfagris spielt der *Þorsteinsþáttr tjaldstæðings Ásgrímssonar.*[2] Þorsteinn, der Sohn Ásgríms, des Hersen von Telemarken, sollte nach dem Willen des Vaters nach der Geburt ausgesetzt werden, wurde aber aufgenommen, als er in einer Strophe zur Mutter verlangte. Als Ásgrímr sich weigerte, Harald Tribut zu zahlen, wurde er von dessen Mannen Þórir erschlagen. Þorsteinn, der damals gerade auf der Heerfahrt war, verbrennt nach seiner Rückkehr Þórir und seine Leute, verlässt dann Norwegen und siedelt sich im südwestlichen Island zu Skarð it eystra an. Mit einer Genealogie seiner und seiner Frau Familie, die Bekanntschaft der Sigurðsage voraussetzt, endet der Þáttr, der in doppelter Fassung in der Landnáma und der Ftb. überliefert ist. Beide gehen auf gemeinsame Quelle zurück, die in der Ftb. mehrfach interpoliert ist (so durch die Erzählung von Þorsteins Geburt). — Im östlichen Island spielt im Ausgang des 10. Jahrhs. der *Þiðranda þáttr ok Þórhallz,*[3] die Erzählung vom Síðu-Hallz jüngerm Sohne Þiðrandi, der gegen die Warnung des Weissagers Þórhall am Julfest das väterliche Haus verlassen hat und im Freien von 9 schwarzen Fylgjen seiner Familie angegriffen und trotz des Beistandes der 9 weissen Frauen tödlich verwundet wird. Die Erzählung spielt auf die bevorstehende Einführung des Christentums an; ihr Verfasser war ein Geistlicher, der sie wohl erst in Anlehnung an Aris Bericht über Síðu-Hall (Ísl. S. I. 10 f.) erfunden hat. Einen Sohn Síðu-Hallz mit Namen Þiðrandi kennt weder die Landnáma noch eine Íslendingasaga.

Ebenso legendenhaft und jung ist der *Svaða þáttr ok Arnórs Kerlingarnefs,*[4] die Vereinigung zweier Erzählungen, die zu gleicher Zeit am Skagafjǫrð nach der ersten Missionsreise des Bischofs Friðrik spielen. In dem ersten Teile wird von dem hartherzigen Svaði berichtet, der während einer Teurung die Armen lebendig begraben will, aber dann selbst in der Grube seinen Tod findet, nachdem der Christ Þorvarðr jene

[1] Hrg. von Thorlacius, Havn. 1816; von Thordarson NO. V. S. 57 ff.
[2] Hrg. Ftb. III. 432 ff.; von Gíslason, Prøver 1 ff.; die kürzere Fassung Ísl. S. I. 292 ff.
[3] Hrg. Fms. II. 192 ff.; Ftb. I, 418 ff.; G. Vigfússon, *Icel. Reader* 102 ff.
[4] Hrg. Fms. II. 222 ff.; Ftb. I. 435 ff.

befreit hat. Nach dem 2. Teile nimmt sich Arnórr kerlingarnef der zum Tode bestimmten Greise an, erfährt dadurch die Gnade Gottes und wird Christ. Der Verfasser dieser Wundergeschichte war ein strenggläubiger Geistlicher (vgl. S. 222[5 ff.]; 224[12]; 227[18]), der sich auf den Mönch Gunnlaug als seine Quelle beruft und der sicher erst um 1300 gelebt hat.

§ 219. Eine besondere Stellung in der isländischen Literatur aus der Zeit, da Mythe und Legende bereits die historische Wahrheit überwucherten, nehmen die Draumavitranir (Traumvisionen) ein. Sie knüpfen an historische Gestalten an und lassen diese Ereignisse im Traume sehen, die ihnen in Strophen gekündet werden oder die sie selbst im Schlafe in poetischer Gestalt offenbaren. Hierher gehört in erster Linie der *Stjǫrnu Oddadraumr*,[1] die Vision des sternkundigen Oddi zu Múli im nördlichen Island. Dieser Oddi, den die Rímbegla als den genauesten Kenner des nordischen Sternhimmels kennt (S. 90), träumte einst, wie er als Dagfinnr in Gautland verschiedene Heldenthaten vollbracht und dadurch des Königs Schwager geworden sei. Der Inhalt des Traumes ist durchweg eine erdichtete Fornaldarsaga. — Nach dem *Kumlbúaþáttr*[2] träumt Þorsteinn, ein Verwandter des Abtes Þorfinn († 1216), wie ihm ein Toter erscheint und sein Schwert zurückverlangt, das Þorsteinn seinem Totenhügel entwendet hat. — Im *Draumr Þorsteins Síðu-Hallzsonar*[3] warnen drei Frauen Þorstein vor seinem Knecht. Dreimal geschieht dies. Der Knecht ist nie zu finden: in der 4. Nacht ermordet er seinen Herrn, wird aber dafür zur Strafe gemartert und in den Sumpf versenkt. — Am Djúpafjǫrð spielt der *Bergbúaþáttr*.[4] Hier wohnte Þórðr, der einst auf seinem Weg zum Gottesdienst vom Wetter gezwungen wird, in einer Höhle zu übernachten, wo ihm ein geisterhaftes Wesen erscheint und dreimal einen zwölfstrophigen Flokk über den Untergang der Welt vorbetet (vgl. § 156). Der Þáttr unterscheidet sich insofern von den übrigen, als hier der geisterhafte Dämon nicht im Traume erscheint. Die Erzählung gehört daher wohl zu den Visionen, aber nicht zu den Traumvisionen.

§ 220. Während die bisher besprochenen Þættir auf Island spielen, haben sich andere in Norwegen zugetragen. Sie sind ungleich zahlreicher. Bearbeiter der Konungasǫgur haben sie mit den Lebensgeschichten norwegischer Könige verknüpft und so erhalten. Einige von ihnen gehören sicher der frühesten Periode der Sagaliteratur an, andere dagegen zeigen den Einfluss der romantischen Dichtung und sind infolgedessen erst nach der Mitte des 13. Jahrhs. zu setzen. Im folgenden sind sie gruppiert nach den Königen, unter deren Regierung sie sich zugetragen haben sollen. Unter Óláf Tryggvason spielt zunächst der *Þorsteinsþáttr skelks*.[5] Der Isländer Þorsteinn Þorkelsson hat sich nach einem Gelage trotz der Warnung Óláfs während der Nacht auf den Abort begeben. Hier erscheint ihm ein Geist aus der Hölle, der einst mit Harald hilditǫnn gefallen sei, und erzählt ihm, wie in der Hölle Sigurðr Fáfnisbani den Ofen heize und welche Pein Starkaðr zu leiden habe. Indem er seinen Schrei nachahmt, sucht er Þorsteinn zu schrecken. Doch dieser hält aus, bis der erste Glockenschlag den Geist versinken lässt. Die Erzählung ist eine anmutende Gespenstergeschichte aus dem Ausgange des 13. Jahrhs. — Derselben Zeit

[1] Hrg. von Vigfússon (NO. 1860), S. 106 ff.; Rymbegla (1780), Anh. — Übersetzt ins Schwedische und erklärt von Sidenbladh, Upps. 1866.

[2] Hrg. NO. 1860, 129 f. — [3] Hrg. NO. 1860, 130 ff. — [4] Hrg. NO. 1860, 123 ff.

[5] Hrg. Fms. III. 199 ff.; Ftb. I. 416 ff.

mag der *Þorvaldsþáttr tasalda*[1] angehören. Þorvaldr, Vígaglúms Schwestersohn, kommt nach Norwegen zu Óláf Tryggvason und wird auf dessen Veranlassung getauft. Von einem Gefolgschaftsmann des Königs angeklagt, erhält er von Óláf den Auftrag, den Heiden Bárð an den Hof zu bringen, ein Unternehmen, das bisher jeder mit dem Tode hat büssen müssen. Allein mit einem Schutzbriefe, den ihm König Óláfr selbst im Traume gegeben, gelingt es ihm, den Heiden von der Nichtigkeit seiner Kraft zu überzeugen und ihn dem Könige zuzuführen, auf dessen Aufforderung er alsbald den christlichen Glauben annimmt. — Mit Óláf Tryggvason kämpfte und fiel in der Schlacht bei Svoldr Þorsteinn uxafótr (Heimskr. 203). Er hatte seinen Beinamen ('Ochsenfuss') davon, dass er einst einem Ochsen ein Hinterbein herausgerissen hatte. Von dieser historischen Gestalt erzählt ganz fabelhafte Dinge der *Þorsteinsþáttr uxafóts,* der sich wie die vorhergehenden Erzählungen in der späten ausführlichen Óláfssaga Tryggvasonar befindet.[2] Der Verfasser nennt seine Erzählung selbst ein *æfintýr* ('Märchen' S. 108 7). Þorsteinn ist nach ihr das uneheliche Kind der taubstummen Orný, der Schwester des Þorkel Geitisson von Krossavík. Nach des Oheims Befehl wird er als Kind ausgesetzt, entkommt aber dem Tode, geht später nach Norwegen und erwirbt hier König Óláfs Gunst, besonders durch seine Kämpfe mit Trollen. Der Verfasser, der sein Werk erst im Anfang des 14. Jahrhs. geschrieben, hat neben andern literarischen Quellen vor allem die Landnáma Styrmirs oder Sturlas kritiklos ausgebeutet.

Unter der Regierung Óláf Tryggvasons spielt auch der romantische *Ormsþáttr Stórólfssonar.*[3] Ormr stammte aus dem südwestlichen Island, wo er sich schon in seiner Jugend durch grosse Stärke ausgezeichnet hat. In Hǫrðaland in Norwegen schliesst er den Blutsbund mit dem Dänen Ásbjǫrn, dem einst eine Vǫlve geweissagt, er werde in Nordmœrir den Tod finden. Das tritt ein, als er auf Sauðey mit seinen Genossen trotz der Warnung Orms gegen den Riesen Brúsi und dessen Mutter, ein Ungetüm in Gestalt einer schwarzen Katze, kämpft. Vor seinem Tode singt Ásbjǫrn sein Todeslied (S. 218 ff.), das sicher erst mit dem Þátt entstanden ist und manche Übereinstimmung mit den Krákumál zeigt. Ormr hat sich zur Zeit dieses Kampfes auf Island befunden. Als er den Tod seines Freundes erfährt, macht er sich zur Rache auf und besiegt unter dem Beistand von Brúsis Schwester Menglǫð den Riesen, dem er den Blutaar ritzt. Wie Ormr vor dem Kampf gelobt, unternimmt er darauf eine Romfahrt, hält sich nach der Rückkehr längere Zeit bei dem Jarl Eirík auf, wo er sich als tüchtiger Ruderer und Bogenschütze hervorthut, und kehrt dann nach Island zurück, wo er in hohem Alter stirbt. Der Þáttr, dessen Eingang der Egilssaga (K. 23) entnommen und in dem die Landnáma (216 6) und Ǫrvar-Oddssaga benutzt sind, zeigt durch seine Kämpfe mit Trollen (Grendelsaga?) ganz den Charakter der Sagadichtung um 1300.

§ 221. Þórarinn Nefjúlfsson, so berichtet der *Þórarinsþáttr Nefjúlfssonar,*[4] wurde mit seinem Freunde Þorstein bei König Óláf dem Heiligen angeschwärzt, dass er ein heimlicher Freund Knúts des Mächtigen von Dänemark, Óláfs Gegner, sei. Daraufhin reinigen sich beide durch Gottesurteil. Þórarinn bleibt im Dienste des Königs und fällt mit diesem in

[1] Hrg. Fms. II. 144 ff.; Ftb. I. 378 ff.

[2] Hrg. Fms. III. 105 ff.; Ftb. I. 249 ff. Vgl. Maurer, *Quellenzeugnisse* S. 9 ff.; Kålund, *Topogr. Beskr.* II. 202.

[3] Hrg. Fms. III. 204 ff. nach Ftb. I. 521 ff. — [4] Hrg. Fms. V. 314 ff.

der Schlacht bei Stiklastaðir (1030). Der Bericht über das Gottesurteil hat einen legendarischen Anstrich: Þórarinn verbrennt sich mit dem Eisen die Hand, reinigt sich aber dadurch, dass er dem Könige erzählt, wie er einst bei einer ähnlichen Eisenprobe, durch die er die Macht Gottes habe beweisen wollen, sich wohl verbrannt habe, durch eine Vision aber in der folgenden Nacht geheilt worden sei.

Zwei andere kleine Isländergeschichten, die sich am Hofe Óláfs des Heiligen zugetragen, haben einen durchaus historischen Charakter ohne jegliches legendarische oder mythische Beiwerk. Dies ist zunächst der *Steinsþáttr Skaptasonar*,[1] der 1026 spielt. Er behandelt die Ächtung des Isländers Stein Skaptason, der einen Mannen König Óláfs erschlagen, und die Aussöhnung mit dem König, nachdem ein vornehmes norwegisches Geschlecht, bei dem Steinn Aufnahme gefunden, sich dem Könige zum Lehnseid verpflichtet hat. — Die andere Erzählung ist der *Egilsþáttr Síðuhallzsonar*.[2] Die Ereignisse spielen 1024, da Óláfr mit Knút dem Mächtigen im Kampfe lag. Egill Síðuhallzson nahm mit seinem Freunde Tofi Valgautsson aus Gautland an den Heerfahrten Óláfs teil, fiel aber in Ungnade, als er einst gefangenen Dänen die Freiheit geschenkt hatte. Nach der Aussöhnung erhalten die Freunde den Auftrag, Tofis Vater Valgaut, der damals noch Heide war, zum König zu bringen, was ihnen auch gelingt. Tofi fällt mit Óláf bei Stiklastaðir, Egill aber kehrt nach Island zurück. Verfasst kann diese Erzählung nicht vor 1200 sein, da nach ihr die Kanonisierung von Egils Enkel Jón helgi bereits erfolgt ist (Fms. V, 322 [20]). Zweifellos rührt sie von einem Geistlichen her.

§ 222. Andere Þættir von Isländern spielen unter Magnús góði (1035—47), in dessen Gefolge zahlreiche Isländer weilten. Die Motive, die wir in Konrad von Würzburgs Gedicht „Otto mit dem Barte" haben, finden sich im *Hrafnsþáttr Guðrúnarsonar*.[3] Hrafn stammt aus dem Gebiet des Hrútafjǫrð im nördlichen Island, war wegen Todschlags in der Heimat geächtet und auch in Norwegen mit Acht und Bann belegt, weil er einen von des Königs Mannen erschlagen hatte. Gleichwohl nimmt er auf dem Schiffe seines Oheims, des Skalden Sighvat, am Kampfe Magnús' gegen Svein von Dänemark teil und thut sich so hervor, dass ihm vor allen der Sieg zuzuschreiben ist. Magnús erfährt dies, lässt den Geächteten vor sich erscheinen, stellt sich anfangs zornig, söhnt sich aber sofort mit ihm aus und belohnt ihn reichlich. Von nun an weilt Hrafn im Gefolge Magnús', macht sich in Norwegen ansässig und heiratet die Tochter des von ihm erschlagenen Norwegers. — Wie Hrafn im Heinrich von Kempten sein Gegenstück hat, so zeigt sich Hreiðarr im *Hreiðarsþáttr*[4] als Parzivalnatur: er ist wie Wolframs Held naiv und furchtlos; daher wird er oft genarrt. Aber hinter dieser Naivität steckt eine ungezügelte Kraft, die es mit jedem aufnimmt. Wie Hrafn soll auch Hreiðarr Skalde gewesen sein und Magnús besungen haben. Er stammte aus dem Eyjafjǫrð, findet bei König Magnús Aufnahme und zeichnet sich bald durch ungefüge Kraft aus. Als ihm später des Königs Halbbruder und Mitregent Haraldr harðráði nach dem Leben trachtet, weiss er der Nachstellung zu entgehen und kehrt darauf mit Magnús' Unterstützung nach Island zurück, wo er sich im Svarfaðardal

[1] Hrg. Ftb. II. 262 ff.; Heimskr. 392 ff. (bei F. Jónsson II. 311 ff.)

[2] Hrg. nach der Thomasskinna Fms. V. 321 ff.; nach Papierhdd. von Jón Þorkelsson, Sex þættir S. 1 ff.; im Auszug Osh. 1849. K. 53—55.

[3] Hrg. Fms. VI. 102 ff.

[4] Hrg. Fms. VI. 200 ff.; Morksk. 35 ff. Übersetzt ins Dänische von P. E. Müller, *Skand. Lit. Selsk. Skr.* 1816/17. 208 ff.

niederlässt. Hier stammen von ihm angesehene Männer, fügt der Verfasser am Schlusse hinzu, ein Zeugnis dafür, dass hier, am Eyjafjǫrð, der Þáttr entstanden ist. — Während diese Erzählungen einen durchaus historischen Charakter haben, ist der kleine *Þorsteinsþáttr*[1] *austfirðings* eine jüngere Dichtung. Darnach steht Þorsteinn austfirðskr auf seiner Romfahrt in Norwegen einem Norweger Namens Styrbjǫrn bei, mit dem er 4 Gegner erschlägt. Nach seiner Rückkehr erfährt Þorsteinn, dass Styrbjǫrn König Magnús gewesen ist. Dieser nimmt ihn freudig auf, vermag ihn aber nicht an seinen Hof zu fesseln, da Þorsteinn durchaus nach Island zurückkehren will.

§ 223. Besonders zahlreich sind kleinere Erzählungen von Isländern, die sich unter der Regierung Harald harðráðis (1047—66) zugetragen haben und die fast durchweg in der Morkinskinna überliefert sind. Hierher gehören zunächst die beiden Erzählungen von Halldór Snorrason. Vom *Halldórsþáttr Snorrasonar I*[2] ist der Eingang verloren gegangen. Halldórr weilt bei König Harald und zeigt sich öfter dem König widersetzlich. So will er u. a. das Strafhorn nicht trinken, zu dem er verurteilt ist. Gleichwohl schätzt ihn der König hoch, macht ihn zum Steuermann seines Schiffes und lässt ihn sogar nach seiner Rückkehr nach Island wieder nach Norwegen entbieten. — Neben dieser Erzählung giebt es einen zweiten *Halldórsþáttr Snorrasonar II*, der in den Fms. fälschlicherweise mit dem Sigurðarþátt byskups verquickt ist.[3] In ihm wird von Halldórs Aufenthalt bei Einar Þambarskelfir erzählt, wo sich Halldórr besonders als Erzähler hervorthat und dadurch die Gunst von Einars Gattin erwarb. Diese bewog auch ihren Gatten, für Halldór einzutreten, als er einst einen Norweger jener Gegend wegen eines Spottgedichtes getötet hatte. Nachdem Einarr den Verwandten des Erschlagenen Sühne gezahlt, kehrt Halldórr an den Hof des Königs zurück. — Eine anmutige Erzählung ist der *Auðunarþáttr vestfirzka*,[4] der teils bei Harald, teils bei Svein von Dänemark spielt. Auðunn hatte einen prächtigen Bären aus Grönland mitgebracht und giebt diesen, obgleich er ihn vorher Harald gezeigt und dieser ihn gern hat haben wollen, dem König Svein, Haralds Gegner. Dieser stattet ihn zum Dank zu einer Romfahrt aus und entlässt ihn nach der Rückkehr mit zahlreichen Geschenken. Bevor jedoch Auðunn nach Island fährt, besucht er seinem Versprechen gemäss König Harald und zählt diesem die Gaben auf, die er von Svein erhalten hat. Zum Schluss verehrt er dem König von diesen einen Goldring, den Haraldr auch dankbar annimmt. Am Schluss der Erzählung heisst es, dass von diesem Auðun Þorsteinn Gyðuson abstamme. Diese Angabe erklärt sich nur unter der Voraussetzung, dass der Verfasser mit Þorstein, der auf Flatey im Breiðafjǫrð seinen Sitz gehabt hat, der wiederholt in der Sturl. begegnet (I. 58; 195; 200) und nach den Annalen 1190 ertrunken ist, in Verbindung gestanden hat: der Þáttr ist darnach im 12. Jahrh. im westlichen Island verfasst. — Ganz ähnlich, wie sich Haraldr dem Auðun gegenüber zeigt, erscheint er auch dem Brand Vémundarson aus dem Vatzfjǫrð im *Brandsþáttr ǫrva*.[5] Hier lässt der König den vom Skalden Þjóðólf ob seiner

[1] Hrg. S. Sþ. 13 ff. — [2] Hrg. Morksk. 46 ff.

[3] Hrg. Fms. III. 152—163; Ftb. I. 506—11(a); III. 428—31(b). Ftb. III(b) ist nur redaktionell von Ftb. I(a) unterschieden. Beide gehen auf gemeinsame Vorlage zurück, doch ist b kürzer und wohl auch ursprünglicher.

[4] Hrg. von Thorlacius, Kph. 1818; Morksk. 61 ff. Die Fassung in der Ftb. III. 410 ff. ist ausführlicher und vielfach klarer. Übers. ins Deutsche v. Ahlefeldt-Laurvig, Nordalbing. Blätt. I. 2. 103 ff.

[5] Hrg. von Thorlacius, Kph. 1819; Morksk. 69 f.

Freigebigkeit gerühmten Brand erproben und nimmt ihn, als dieser die Probe glänzend bestanden hat, aufs ehrenvollste auf. — Im *Þorsteinsþáttr fróða*,[1] wie die Papierhdd. die kleine Erzählung von dem sagakundigen Isländer nennen, unterhält ein junger Isländer Haralds Gefolge mit Geschichten, bis sein Stoff ausgeht und er dem König sagen muss, dass er nur noch die Útferðarsaga Haralds zur Verfügung habe. Diese erzählt der Isländer nach dem Berichte des Halldór Snorrason. Der König ist erfreut über den treuen Bericht und beschenkt den jungen Mann reichlich. — Nach dem *Þorvarðsþáttr krákunefs*[2] bietet Þorvarðr aus Vestfjǫrð König Harald ein treffliches Segel an, das dieser aber zurückweist und erst später von seinem Verwandten Eystein annimmt, dem es Þorvarðr geschenkt hat. — Sneglu-Halli, wegen seiner Vorliebe für Grütze auch Grautar-Halli genannt, ist die Hauptperson des *Sneglu-Hallaþátts*.[3] Er stammt aus Fljót am Skagafjǫrð und weilt gemeinsam mit Þjóðólf Arnórsson bei König Harald, dem er wegen seiner Unterhaltungsgabe ein lieber Gast ist. Wie Þjóðólfr ist er Skalde (vgl. SnE. II. 126): er wetteifert einst mit ihm, als dieser den Streit eines Schusters mit einem Schmied mit Sigurðs Kampf mit Fáfnir und Þórs mit Geirrøð vergleicht. Als Gegenstück besingt Halli einen friesischen Zwerg, den Haraldr in eine Brünne gethan und mit Helm und Schwert geschmückt hat. So kommt es zu Eifersüchteleien zwischen den beiden Landsleuten, die schliesslich zur Senna vor dem König ausarten. Auch mit Norwegern gerät Halli in Streit. Überall zeigt er Verschlagenheit und List, die er auch auf seiner Fahrt über Dänemark nach England an den Tag legt. Alle Personen, die im Þátt auftreten, sind historisch; die Ereignisse spielen zwischen 1050 und 60. Der Verfasser war wohl bewandert in der isländischen Literatur; ausser jenen Mythen kannte er den Streit Þorleif jarlaskalds mit dem Jarl Hákon (S. Sþ. 35), manche alten Gedichte, kennt Þjóðólf als hǫfuðskald des Königs und versteht namentlich die Senna zwischen Halli und Þjóðólf plastisch zu erzählen (S. 29). — Wie dieser Þáttr ist für die Geschichte der Skaldendichtung auch von Bedeutung der *Stúfsþáttr skalds Þórðarsonar*.[4] König Haraldr lernt bei einem norwegischen Bonden auf dem Hochland Stúf, einen Enkel Glúm Geirasons, kennen und lässt sich von ihm mehrere Gedichte vortragen. Bei dieser Gelegenheit fragt er den Dichter, ob er aus einem Skaldengeschlecht stamme und man erfährt dadurch, dass die Nordländer die Gabe der Dichtkunst als ein Erbteil des Geschlechts ansahen. Bald knüpft sich zwischen Stúf und Harald ein enges Band; der König verhilft dem Dichter zu seinem Rechte, und dieser wird Haralds Gefolgschaftsmann und verherrlicht ihn noch im Tode. — Als Ergänzung der Bandamannasaga (vgl. § 198) kann der *Oddsþáttr Ófeigssonar*[5] angesehen werden. Der Held der Saga ist wie hier Oddr Ófeigsson. Ohne Haralds Erlaubnis hat dieser Kauffahrten nach Finnmarken unternommen. Als Haraldr daraufhin sein Schiff nach der Rückkehr durchforschen lässt, weiss er auf Rat seines Freundes Þorstein die Waren zu verbergen und entkommt glücklich nach Island. Þorsteinn muss seine Hilfe mit Landes-

[1] Hrg. Morksk. 72 f.; Fms. VI. 354 ff. — [2] Hrg. Morksk. 73 ff.; Fms. VI. 356 ff.

[3] Hrg. Morksk. 93 ff.; Fms. VI. 360 ff.; Ftb. III. 415 ff. und S. Sþ. 18 ff. Übers. ins Dänische von F. Magnússon, Tidskr. f. nord. Oldkyndh. II. 29 ff.; ins Deutsche von Russwurm, ZfdMyth. IV. 57 ff.

[4] Hrg. Morksk. 104 f.; Ftb. III. 379 ff. (beide gehen auf gemeinsame schriftliche Vorlage zurück); Fms. VI. 389 ff.; *Anal. norr.*[2] 68 ff.; Gíslason, *Prøver* 489 ff.

[5] Hrg. Morksk. 105 ff.; Ftb. III. 381 ff.; mehrfach abweichend Fms. VI. 377 ff.; von Thorlacius, Kph. 1821.

verweisung büssen. Die Erzählung zeigt auch in ihrer Ausführung Ähnlichkeit mit der Bandamannasaga: wie hier der alte Ófeigr, so befreit im Þátt Þorsteinn Odd aus peinlicher Situation. — Während die bisher aufgezählten Isländergeschichtchen aus der Zeit Harald harðráðis einen durchaus historischen Charakter haben und vor allem in der Charakteristik des Königs auffallend übereinstimmen, ist der *Þorsteinsþáttr forvitna*[1] ein Märchen, wie er sich am Schluss selbst bezeichnet *(ok lýkr æfintýri af Þorsteini)*. Þorsteinn soll seine Neugierde damit büssen, dass er dem König Harald einen gleich trefflichen Messergriff verschafft, wie sich an des Königs Messer befindet. Mit Hilfe des heiligen Óláf gelingt es Þorstein, solches Holz zu holen, obgleich der Baum, an dem es wächst, auf ferner Insel von einem Drachen bewacht wird.

§ 224. Auf Harald harðráði folgte Óláfr kyrri, der fast ein halbes Jahrhundert über Norwegen regiert hat (1066—93). Er war ein König der neuen Verhältnisse und daher kein Mann im Sinne der Isländer. Wie die Skalden unter ihm zurücktreten, ist oben (§ 139) gezeigt. Seine Lebensgeschichte ist dürftig und selbst bei Snorri mehr Þáttr als Saga. Keine Episode über diesen oder jenen Isländer ist in sie eingefügt. Erst in den Lebensabrissen seiner Nachfolger erscheinen sie, wenn auch nur vereinzelt, wieder. Unter Magnús berfœtt (1093—1103) spielt der *Gislarþáttr skalds Illugasonar.*[2] Der junge Gisl hat in Norwegen den Mörder seines Vaters, einen Mannen des Königs, tödlich verwundet, soll deshalb nach den Vorderungen der Norweger getötet werden, erhält aber Gnade, nachdem der Priester Jón Qgmundarson dem König die Ursache des Mordes erklärt und Gisl selbst eine Drápa auf den König vorgetragen und ihm sein Haupt zu Füssen gelegt hat. — Eine Skaldenerzählung wie diese ist auch der *Ívarsþáttr Ingimundarson,*[3] nach dem König Eysteinn, der älteste unechte Sohn des Königs Magnús, den Skalden Ívar, welchen sein Bruder um seine Geliebte betrogen hat, dadurch tröstet, dass er ihn bei allen schwierigen Verhandlungen als Ratgeber heranzieht und sich dann von seiner Geliebten erzählen lässt. — Unter der Regierung Eysteins (1103—22) hat sich auch die Geschichte des sonst unbekannten Skalden Gull-Ásu Þórð aus dem östlichen Island zugetragen, der *Gull-Ásu Þórðarþáttr.*[4] Þórðr hat seinen doppelten Beinamen von seiner Geliebten Ása in Norwegen und von dem Reichtum, den er einst von einer Englandfahrt mitgebracht hat. Durch ein Gedicht hat er sich einen mächtigen Verwandten der Ása, Viðkunn, verpflichtet, der sich seiner am Hofe König Eysteins warm annimmt, als Þórðr mit einem Gefolgschaftsmann des Königs in Streit geraten ist. Þórð wird dadurch sein Recht, und nun bleibt er nach Verheiratung mit der Ása dauernd in Norwegen. — Drei abgerissene Episoden aus dem Leben des Einar Skúlason enthält der *Einarsþáttr Skúlasonar.*[5] Der Skalde Einarr weilte um die Mitte des 12. Jahrhs. bei den Haraldssöhnen Sigurð und Eystein. An Eysteins Hofe finden wir ihn in jenen kurzen Erzählungen. Nach der einen muss er auf des Königs Befehl eine Strophe dichten, ehe er trinken darf, weil er des Königs

[1] Hrg. Ftb. III. 431 f.; S. Sþ. 69 ff.

[2] Hrg. Fms. VII. 29 ff. Auf eine ausführlichere Fassung geht die Erzählung in der Jónssaga zurück, Bisk. S. I. 156—7; 221—7.

[3] Hrg. Morksk. 167 f.; Fms. VII. 102 ff. (nach der Hrokinskinna). Nicht unwesentlich gekürzt findet sich der Þáttr auch in der Frísbók der Heimskr. S. 289 f., bei Unger S. 672 f.

[4] Hrg. Morksk. 170 ff.; Fms. VII. 111 ff.; (nach Papierhdd.) S. Sþ. 72 ff. Die drei Fassungen, die unter sich mehrfach voneinander abweichen, gehen auf gemeinsame Vorlage zurück. Die Stefstrophe des Gedichtes auf Viðkunn steht nur in S. Sþ.

[5] Hrg. Morksk. 226^{31}—228^{19}; Fms. VII. 355 ff.

Gelage versäumt hat; nach der anderen nimmt sich Einarr vor König Sigurð eines Spielmanns an, der das Fastengebot übertreten hat, und befreit ihn durch eine Vísa von härterer Geisselstrafe. Von besonderem Interesse ist die dritte Erzählung, die bezeugt, dass die Isländer die Vísa als achtgliedriges Ganze betrachteten. Einarr soll beim Abschied einer Dame vor Sigurð eine Strophe dichten; er bedingt sich aus, dass 7 Mann aus dem Gefolge des Königs sich je eine Zeile davon merken, während er natürlich als achter auch seinen Anteil an der Vísa hat. — Wie alle die vorhergehenden Erzählungen Skaldsþættir sind, so ist es auch der letzte: der *Mánaþáttr skalds.*[1] Der Dichter Máni ist von einer Romfahrt zurückgekehrt (1184) und hält sich bei König Magnús Erlingsson auf. Hier lassen zwei Spielleute Hunde nach einer Pfeife springen; auf sie macht Máni zwei Spottverse, worüber das königliche Gefolge so erfreut ist, dass es einen Kreis um die Gaukler bildet und die Strophen absingt.

VI. DIE SAGAS DER STURLUNGA.

§ 225. Im Laufe des 13. Jahrhs. begann man auch auf die Gegenwart und jüngste Vergangenheit sein Augenmerk mehr zu richten. So entstanden die Sagas, welche die weltlichen und kirchlichen Ereignisse des 12. und 13. Jahrhs. enthalten und die überliefert sind in der Sammlung der Sturlunga und dem grösseren Teil der Biskupasǫgur. Der Charakter dieser Sagas weicht in manchen Beziehungen von dem der früher behandelten Íslendingasǫgur ab: während hier das poetische Interesse stark in den Vordergrund trat, herrscht dort das historische vor; während bei den Íslendingasǫgur Jahrhunderte zwischen den Ereignissen und der Aufzeichnung liegen und man der mündlichen Tradition einen Anteil an der Ausbildung des Stoffes einräumen muss, ist der grösste Teil der Sturlungasammlung und der Biskupasǫgur direkter oder indirekter Bericht von Augenzeugen. Daher haben diese Sagas einen ungleich höheren historischen Wert. Auf der andern Seite tritt in ihnen aber auch der Parteistandpunkt schärfer hervor, wodurch die Ereignisse trotz alles Strebens nach Unparteilichkeit eine mehr oder weniger subjektive Färbung erhalten. Denn damals war Island kein Einheitsstaat mehr, sondern eine Oligarchie, in der Interessenwirtschaft einzelner Geschlechter unselige Fehden erzeugte. Im engsten Zusammenhange damit steht, dass diese Sagas sich nicht auf die Geschichte einer Person oder eines Geschlechtes oder eines Gaues beschränken, sondern meist die Geschichte der ganzen Insel geben, soweit sie für die Entwicklung der Verhältnisse Bedeutung hat.

§ 226. Um 1300 entstand zu Skarð am Skarðsstrande im nordwestlichen Island ein grösseres Sammelwerk, das seit der Mitte des 17. Jahrhs. den Titel *Sturlungasaga* führt.[2] Wie aus den eingefügten Geschlechtsregistern (I. 5 f.) hervorgeht, ist es die Arbeit eines Nachkommen des Priesters

---

[1] Hrg. Fms. VIII. 206 ff.

[2] Ausg. von der Ísl. Bókmentafél. Kph. 2 Bde. 1817—1818; von G. Vigfússon. 2 Bde. Oxf. 1878. Beide Ausgaben sind ungenügend; die alte besser als die Vigfússons, da dieser den Text der benutzten Handschrift (nach Fassung Reykjarfb.) nicht selten umstellt und die Membrane flüchtig und unvollständig benutzt hat. Verbesserungen dazu giebt Eggert Brim, *Ark. f. nord. Fil.* VIII. 323 ff.; Safn III. 511 ff. Eine neue Ausgabe bereitet Kålund vor. — Die grundlegende Arbeit über die Sturlungasammlung verdanken wir Björn Ólsen, *Um Sturlungu*, Safn III. 193—510. Vgl. auch Vigfússon, *Prolegomena* § 21; Kålund, *Om Håndskrifterne af St. og dennes enkelte Bestanddele.* Aarb. 1901, 259 ff.; B. Gröndal, *Um St.* Tím. I. 5 ff. — Zum Verständnis der Zeit der Sturlungen: Jón Þorkelsson, *Æfisaga Gizurar Þorvaldssonar.* Reykj. 1868.

Snorri Narfason von Skarð († 1260), möglicherweise, wie Björn Ólsen annimmt, seines Enkels Þórð Narfasons († 1308), der mit Sturla Þórðarson lange Zeit befreundet war. Die Sammlung enthält als Eingang einige westländische Gausagas und giebt dann in chronologischer Ordnung das Material zur Geschichte Islands im 13. Jahrhs. bis zur Unterwerfung der Insel unter norwegische Herrschaft. So sind in dem Werke ganz verschiedene Sagas aus dem 13. Jahrh. eingereiht, die als Einzelsagas fast alle verloren gegangen sind und die sich um die Íslendingasaga des Sturla Þórðarson gruppieren. Im nordwestlichen Island, wo die Sammlung entstanden ist, ist auch die Heimat der erhaltenen fragmentarischen Membranen, der besseren und auch vollständiger erhaltenen Króksfjarðarbók (AM. fol. 122a) und der überarbeiteten, nur in Bruchstücken erhaltenen Reykjarfjarðarbók (AM. fol. 122b), die wir in ihrer vollständigen, aber nicht ganz reinen Gestalt nur in Papierhdd. aus dem 17. Jahrh. besitzen und die auf eine Abschrift des Þorstein bǫllótt, Abtes von Helgafell (1344—51), zurückgeht.[1] Der Sammler war durchaus kein talentvoller Mann. Die Sprache der Stücke, die von ihm selbst herrühren, wie die wichtigen Bemerkungen über die Sagas (I. 86), ist sprunghaft und deshalb dunkel und unklar. Dies ist um so mehr zu bedauern, als gerade dieser Abschnitt das Programm seiner Arbeit zu enthalten scheint. Er steht zwischen der Sturlusaga und der Guðmundarsaga prests, also vor den eigentlichen universalgeschichtlichen Sagas, in deren Mittelpunkt die Sturlungar stehen. Von den Sagas, die als gleichzeitig mit Sturlas Íslendingasaga bezeichnet werden, sind ausser der Þorlákssaga biskups alle in die Sammlung aufgenommen. Und auch aus der älteren Þorlákssaga scheint er einzelne Abschnitte (so in Kap. 15 S. 108[6] ff.) in andere Sagas verflochten zu haben. Diese Sagas sollen Sturlas Werk ergänzen. Denn auf dieses wird offenbar das Hauptgewicht gelegt, da Sturla zuerst die Geschichte des 13. Jahrhs. nach den besten Quellen aufgezeichnet und durch sein Werk die anderen Sagas erst veranlasst hat. Zugleich stellt der Redaktor der Sturlunga Sturla in Gegensatz zu den früheren Sagamenn: diese schöpften aus der Vergangenheit, Sturla behandelte seine Zeit. Zu jenen Sagas, die zum grössten Teil vor Brands Tode aufgezeichnet sind, gehören wohl auch die Eingangssagas.

§ 227. Den Eingang bildet der *Geirmundarþáttr heljarskinns* (Vigfússon I. 1 ff.; Björn Ólsen 205 ff.), die Erzählung von Hálfs Enkeln Hámund und Geirmund und dem Kindertausch, die sich auch in der Hálfssaga (Ausg. Bugge S. 40 f.) und Landnáma (Ísl. S. I. 120 ff.) findet. An sie knüpft sich die Übersiedlung Geirmunds nach Island, bei der sich der Verfasser auf die mündliche Tradition beruft (S. 3[16; 18]), die offenbar seine Quelle für die ganze Erzählung gewesen ist. Diese war eine Lokalsage von Skarð, denn sie schliesst mit dem Hinweis, dass sich später auf dem von Geirmund besetzten Boden die Kirche von Skarð erhoben habe. An Geirmund knüpfen auch die folgenden Geschlechtsregister der Snorrungen an, die bis um 1300 hinabgehen und damit nicht nur den Geirmundarþátt, sondern auch die ganze Sturlungasammlung dieser Zeit zuweisen. Der fliessende Ton des Þátts lässt annehmen, dass dieser dem Sammler bereits aufgezeichnet vorgelegen hat.

§ 228. Die *Þorgils saga ok Hafliða* (hrg. I. 7 ff.; Bj. Ó. S. 207 ff.) ist wohl der älteste Bestandteil der ganzen Sturlunga. Nach Vigfússons

[1] Vgl. I. 126[13] . . . *móður Ketels prests . . . móður fǫður mins*; dazu *Ísl. Árt.* S. 95; Björn Ólsen S. 504.

Annahme soll sie noch dem 12. Jahrh. angehören, während sie Bj. Ólsen in die erste Hälfte des 13. setzt. Für jene spricht die Bemerkung, dass der Verfasser sich erinnerte, wer Hafliði nach dem grossen Streite den Fünfgerichtseid geschworen habe (S. 38[9]), hierfür die Angaben, dass König Sverrir († 1202) an den mythischen Sagas ('lygisǫgur') Gefallen gefunden (S. 19 [2]) und das Verbannungshaus Þorgils noch beim Tode des Bischofs Magnús Gizurarson († 1237) bestanden habe (S. 28_5). Muss auch die letzte Stelle Zweifel an der Ursprünglichkeit erwecken, die erste thut es nicht. Dazu braucht der Verfasser nicht selbst bei jenem Vertrage von 1121 zugegen gewesen zu sein, sondern die Worte *því sem mik minnir* deuten nur an, dass er sich nicht mehr genau des Berichtes seines Gewährsmannes erinnert. Ich muss demnach mit Björn Ólsen die Saga der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. zusprechen. — Der Inhalt der Saga sind die Händel, die Þorgils Oddason mit Hafliði Másson seit 1117 hatte und die mit dem Rechtsgang und Ausgleich 1121 enden. Diese sind mit seltener Lebendigkeit geschildert und geben ein treffliches Bild vom Leben jener Zeit. Besonderes Interesse erwecken sie durch die Schilderung der Feier der Óláfsmesse zu Reykjahólir im Jahre 1119, als das neue Mehl nach der Insel gekommen war (S. 19). Die Darstellung der Unterhaltung an diesem Tage ist die wichtigste Quelle für die Sǫguskemta jener Zeit. Sie gleicht in ihrer Lebensfrische ganz der Schilderung des Rechtsganges (S. 29 ff.), so dass sie schon deshalb nicht mit F. Jónsson und Kålund als Interpolation angesehen werden darf.

§ 229. Nur wenig jünger als die Þorgilssaga ist die *Sturlusaga*, die Geschichte Sturlas, des Vaters der Sturlungen (1148—83; hrg. I. 40 ff.; Bj. Ó. 213 ff.). In der Guðmundarsaga góða nennt der Sammler die Saga *Heiðarvígssaga* (I. 101 [1]) nach dem Kampfe auf der Sælingsdalheide, wo Sturla den Einar Þorgilsson mit seinen Leuten besiegt (I. 64 ff.), der Fehde, die der Höhepunkt der Saga ist und den alten Streitigkeiten dieser beiden Männer, die im ersten Teile der Saga die Hauptrolle spielen, zunächst ein Ende macht. Durch diesen Einar Þorgilsson ist die Saga an die Þorgilssaga geknüpft. Viel Sympathie legt der Verfasser für seinen Helden Sturla nicht an den Tag; dieser ist eine kalte, berechnende Natur, die die Verhältnisse auszubeuten weiss, in mancher Beziehung das Seitenstück zum Goden Snorri in der Eyrbyggja, wenn sich auch bei Sturla der Rückgang des alten republikanischen Rechtsinnes deutlich wahrnehmen lässt. Keine Spur von Pietät gegen diesen Mann zeigt die Darstellung. Deshalb kann auch schwerlich, wie Björn Ólsen annimmt, sein Sohn Snorri der Verfasser sein. Dass die Saga einmal für sich bestanden hat, lehrt das Bücherverzeichnis des cod. Holm. fol. 2 (Möbius, Verz. S. 113; Kålund S. 300). — Vor der Sturlusaga finden sich in den Hdd. Geschlechtsverzeichnisse (Kopenh. Ausg. I. 48—55), von denen Vigfússon 7 vor die Íslendingasaga (I. 189—94) setzt, das 8., die Sprossen des Þorgils Oddason, als Eingangskapitel der Sturlusaga zugeschrieben hat (I. 40). Dass es zu dieser nicht gehören kann, zeigt die Thatsache, dass in ihm die fünfte Tochter Þorgils 'Gunnhildr' heisst (40 [11]), während sie in der Saga stets 'Yngvildr' (45; 48 ff.) genannt wird (so auch in der Guðmundarsaga; Bisk. S. I. 408 1). Überhaupt darf diese Aufzählung von Þorgils Familie nicht von den andern 7 Stammtafeln getrennt werden. Ist dies aber der Fall, dann können sie schwerlich, wie Björn Ólsen vermutet, den Eingang zur Íslendingasaga gebildet haben und von Sturla herrühren, vielmehr sind sie durch den Redaktor der Sammlung in die Sturl. gekommen; ihm ist auch die Aufnahme der Sturlusaga zuzuschreiben.

§ 230. Die *Prestssaga Guðmundar góða* (I. 87 ff.; Bj. Ó. 224 ff.; vgl. auch Bisk. S. I. LIII ff.) enthält das Leben des späteren Bischofs Guðmund Arason bis zu seiner Priesterweihe (1161—1202). Guðmundr spielte in der Sturlungenzeit eine hervorragende Rolle und griff wiederholt in die politischen Wirren seiner Zeit ein. Daher wird er in der Íslendingasaga Sturlas auch häufig erwähnt. Gleichwohl kann Sturla unmöglich die Prestssaga selbst verfasst haben. Schon die ganze Art und Weise, wie namentlich die Jugend Guðmunds bis zum Tode seines Erziehers, des Priesters Ingimund, dargestellt ist, spricht dagegen: sie ist trocken, fast annalistisch, beinahe in jedem Kapitel wird erwähnt, wie alt Guðmundr gewesen ist; alles dreht sich in dieser trockenen Weise um Guðmunds und Ingimunds Leben. Erst später wird die Darstellung etwas breiter. Hier und da sind Bemerkungen aus den Annalen eingefügt, die ganz zum Tone der Saga passen und daher sicher der ursprünglichen Saga zuzuschreiben sind. Der Stil macht überhaupt den Eindruck, als ob ihn der Verfasser am Annalenschreiben ausgebildet habe. Sicher hat dieser Guðmund nahe gestanden und ist ein Geistlicher gewesen; die Ansicht, dass es der Diakon Lambkárr Þorgilsson († 1249) gewesen sei, was zuerst Vigfússon angenommen, hat in der That viel Wahrscheinlichkeit für sich. Somit muss die Saga in der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. verfasst sein. Vor 1230 ist sie es schwerlich, da die Bemerkung über den Priester Helgi *(er síðan var biskup á Grænlandi* I. 102 [20]) wohl dessen Tod († 1230) voraussetzt.[1] In der Sturlunga ist die Saga zerrissen, da in sie die Guðmundarsaga dýra eingeschoben ist (nach Vigf. I. Kap. 14; 16). Schwierigkeiten macht das Verhältnis der Prestssaga zu den erhaltenen Fassungen der Guðmundarsaga biskups, worin jene den ersten Teil der Saga ausmacht (Bisk. S. I. 405—485. K. 1—50). Dass sie nur ein Auszug aus der Biskupssaga sei, wie Björn Ólsen annimmt, glaube ich nicht; vielmehr scheint die Prestssaga auf das verloren gegangene Original zurückzugehen, das auch in der Biskupssaga Aufnahme fand, wo es namentlich durch viele Wunder des heiligen Guðmund erweitert wurde. Einer solchen systematischen und gelungenen Kürzung, wie sie in jenem Falle in der Sturl. vorläge, war der Sammler schwerlich fähig, durch ihn ist aber sicher die Saga aufgenommen worden.

§ 231. Die *Guðmundarsaga dýra*, für deren einstige Sonderexistenz das Bücherverzeichnis der Stockholmer Membrane (Aarb. 1901 S. 300), wo sie nach dem Hauptereignis *Qnundarbrennusaga* heisst, zeugt, ist in der Sturl. in zwei Teilen (K. 1—24; 25—26) in die Prestssaga eingefügt (hrg. I. 126 ff.; Bj. Ó. 232 ff.). Es ist eine Gausaga, die in der Gegend des Eyjafjǫrðs im nördlichen Island spielt und die dortigen Ereignisse von 1184—1200 behandelt. Bei diesen spielt der energische Guðmundr dýri die Hauptrolle. Die Saga ist vom Sammler durch die etwas dunkeln Eingangsworte *'nú tek ek þar til frásagnar er tvennum ferr sǫgum fram at'* (S. 126) und den klaren Schluss *'ok hverf ek þar frá þessi sǫgu'* (S. 174) in ihrem Anfang und Schlusse markiert, wenn auch die Hauptperson Guðmundr erst im Kap. 3 eingeführt wird. Die Ereignisse sind ungemein lebhaft dargestellt, hier und da, namentlich im ersten Teil, nicht immer untereinander klar verbunden. Den Höhepunkt erreicht die Saga in der Schilderung des Mordbrandes an Qnund in Langahlíð (1197)

[1] Vgl. die entsprechende Bemerkung bei Þorfinn I. 102 [14]: *er síðarr varð ábóti*, die sicher nach dessen Tode (1216) geschrieben ist. Hätte Helgi noch gelebt, so würde der Verf. geschrieben haben *er nú er b. á. G.*

und der Kämpfe, die sich an diesen knüpfen; mit der Bemerkung, dass Guðmundr Mönch zu Þingeyrar geworden und dort gestorben sei (1212), schliesst die Saga. Durch ihre lebhafte Darstellung gewährt sie ein treffliches Bild jener trostlosen, fehdereichen Zeit auf Island. Björn Ólsen (S. 237 ff.) hat aus guten Gründen geschlossen, dass Brandr Arnþrúðarson, der mütterlicherseits mit Guðmund verwandt war und in der Saga selbst mehrfach begegnet, der eigentliche Gewährsmann der Ereignisse sei, und dass diese durch seinen Sohn, den Abt Eyjólf, dem Verfasser vermittelt seien. Diese Annahme ist nicht nötig, wenn wir die Saga bereits der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. zuschreiben. Denn dass aus dem Texte die Einführung der Járnsiða (1271—73; Bj. Ó. 234) hervorgehe, halte ich nicht für erwiesen; vielmehr legen die Sagabemerkungen (I. 86) es nahe, dass sie bereits vor der Íslendingasaga entstanden ist. — Der Verfasser war aller Wahrscheinlichkeit nach ein Geistlicher; ein Meister der Komposition und des Stils ist er nicht gewesen.

§ 232. Zwischen Kap. 19 und 20 der Guðmundarsaga góða schiebt sich der Eingang der ***Íslendingasaga***, die nach Kap. 17 durch den Schluss der Prestsaga durchbrochen wird. Diese Saga bildet den Mittelpunkt der ganzen Sammlung; ihr Verfasser ist Sturla Þórðarson, über dessen Leben § 154 gehandelt ist (hrg. I. 195 ff.; vgl. Bj. Ó. 385 ff.). Dass dieser eine Íslendingasaga verfasst hat, bezeugt sowohl der Sammler der Sturlunga (I. 86[12]) als auch der Verfasser der Guðmundarsaga biskups (Bisk. S. I. 589[24]; 591[1]). Diese ist schon von Vigfússon in dem Hauptteile der Sturlunga gefunden worden, und die Forschungen Björn Ólsens haben die Annahme bestätigt. Über den Umfang dieser Saga gehen die Ansichten auseinander: während Björn Ólsen nur Kap. 2—163 (I. 195—409), d. i. die Zeit von 1183 bis zu Snorris Tod 1241, dem Werke Sturlas zuschreibt, rechnen Vigfússons und besonders F. Jónsson auch die Abschnitte, welche die spätere Zeit bis 1263 darstellen, zur Íslendingasaga, nur sei die Darstellung der Jahre von 1242 bis 52 teils durch Interpolation anderer Sagas ganz verloren gegangen, teils liege sie nur in einem kläglichen Excerpte stückweise vor. Diese letztere Annahme machen die Worte des Sammlers über Sturla (I. 86) wenig wahrscheinlich; es ist nicht ersichtlich, warum er sich später, besonders in den Kap. 209—14 (II. 77—82), seiner Quelle gegenüber so ganz anders verhalten haben sollte als in den früheren Teilen, und schon deshalb möchte ich mich der Ansicht Björn Ólsens anschliessen. Darnach behandelte die Íslendingasaga das Zeitalter des Snorri Sturluson, für dessen Leben und Thaten diese Saga die wichtigste Quelle ist. Leider liegt auch diese Saga nicht in ihrer unverfälschten Gestalt vor; der Haukdœlaþáttr (Kap. 12—16), wahrscheinlich ein Teil der Saga Gizurar jarls, mehrere andere Kapitel der Gizurarsaga (K. 27. 126. 140), ein grosser Teil der Saga Hrafns ok Þorvalds (I. 175—87) sind in die Íslendingasaga eingeschoben. Gleichwohl lässt sich nicht allzuschwer aus der Überlieferung das Werk Sturlas herausschälen. Lebhafte, zuweilen etwas zu breite, aber immer klare Darstellung sind ihm eigen; trotz der Parteistellung, zu der der Verfasser gezwungen war, bemüht er sich allerorten der grössten Unparteilichkeit. Mit dem Tode Sturlas setzt die Saga ein; sein Sohn Snorri und sein Enkel Sturla Sighvatsson stehen im Mittelpunkte. Ihren Höhepunkt erreicht sie in der Darstellung der Schlacht bei Qrlygstaðir (1238 vgl. K. 143), an der Sturla selbst teilnahm, in der der alte Sighvatr und sein Sohn Sturla fielen, jener Niederlage der Sturlungen, in der ihre Macht gebrochen wurde. Wie diese, zeichnen sich auch die Darstellungen anderer Ereignisse, an denen Sturla selbst teil-

genommen (z. B. der Angriff auf Skálaholt K. 161), durch grosse Ausführlichkeit aus. Schildert doch Sturla zum grossen Teil Selbsterlebtes; anderes hat er von seinem Vater, seinen Angehörigen erfahren. Briefe haben ihm hier und da vorgelegen und ebenso die Gedichte seines Oheims Snorri, seines Bruders Óláf und anderer Zeitgenossen. Das sind die wichtigsten Quellen der Saga. Was die Abbfassungszeit der Saga betrifft, so giebt die Tendenz einen Fingerzeig: in ungeschminkter Weise werden die trostlosen Verhältnisse auf Island vor der Einverleibung in das Machtgebiet des norwegischen Königs dargestellt; wiederholt wird auf die Bemühungen König Hákons, Leute für seinen Plan zu gewinnen, hingewiesen; erst ist es Snorri, dann Sturla Sighvatsson (I. 380 f.), die Jarle des Königs werden und dem Männnermorden auf der Insel ein Ende machen sollen. Wie diese Sturlungen war auch Sturla davon überzeugt, dass nur die Herrschaft des norwegischen Königs bessere Zustände auf Island schaffen könne, und daher schloss er sich seinem alten Gegner Gizur an, als dieser 1258 als königlicher Jarl nach Island heimkehrte. In dieser Zeit (um 1260) ist wahrscheinlich die Saga entstanden; die Darstellung der unhaltbaren Zustände soll zugleich den Übergang Sturlas zu Gizur und den Verfassungseid, welchen er dem norwegischen Könige leistete, erklären. Dass Sturla die Saga erst in seinen letzten Lebensjahren geschrieben habe, wie Björn Ólsen annimmt, ist weniger wahrscheinlich; die Angaben, die dafür zu sprechen scheinen, sind wohl mit F. Jónsson der Überlieferung zuzuschreiben, gehören aber nicht zur ursprünglichen Saga.

§ 233. Als Paralleldarstellung und Ergänzung der Zeitgeschichte von 1203 bis 1213 hat der Sammler vor Kap. 37 (II. 228) den letzten Teil der *Hrafnssaga Sveinbjarnarsonar* in etwas verkürzter Form aufgenommen (II. 175—187; Bj. Ó. 244 ff.). Die Saga ist selbständig in vollständiger Form erhalten,[1] so dass man bei ihr die Art der Wiedergabe in Sturl. kontrollieren kann. In lebhafter Weise schildert der Verfasser, zweifellos ein Geistlicher, der im nordwestlichen Island am Arnarfjǫrð zu Hause war, das Leben Hrafn Sveinbjarnarsons, wie er es von Augenzeugen erkundet hat (II. 275). Die Saga muss demnach im ersten Drittel des 13. Jahrhs. verfasst sein. Bei der zweiten Rückkehr Hrafns aus Norwegen mit Bischof Guðmund Arason setzt das Fragment der Sturl. ein, da nur dieser letzte Teil dem Sammler für die Zeitgeschichte Bedeutung hatte. Er schildert die Feindschaft zwischen Hrafn und Þorvald Snorrason, die durch die Thingleute beider veranlasst ist und die mit dem Mordbrand an Hrafn zu Eyrir und der Verbannung Þorvalds endet. Der Verfasser der Saga nimmt entschieden Partei für Hrafn; er schildert ihn als einen Mann mit ausgeprägt religiösem Sinn, der am Abend vor seinem Tode sich die Andreasdrápa vorlesen lässt, um im Leiden des heiligen Andreas Trost für sein Leiden zu finden (Bisk. S. I. 672), der fromme Lieder anstimmen lässt, als seine Rettung aus den Flammen aussichtslos ist, der noch zu Beichte und Abendmahl geht, als Þorvaldr das Todesurteil über ihn gesprochen hatte. Das ist keine Laiengestalt aus der bewegten Sturlungenzeit, sondern das subjektive Bild eines Geistlichen, der seine Darstellung geschmückt hat mit zahlreichen Gesichtern und Träumen, die man sich im Volke erzählte und die alle auf den Tod Hrafns hindeuteten. Eine kritische Natur war der Verfasser nicht, und deshalb muss seine Versicherung, als ob er den objektiven Thatbestand gebe (Kap. 1), mit grosser Zurückhaltung aufgenommen werden. Eine

[1] Hrg. von Vigfússon, Sturl. II. 275 ff.; Bisk. S. I. 639 ff.

wichtige Quelle ist die Saga für die zeitgenössische Dichtung, da in ihr 25 Strophen und Halbstrophen zitiert werden, die u. a. für die Mannigfaltigkeit der metrischen Form in jenen Zeiten zeugen.

§ 234. An die Íslendingasaga knüpft sich in der Sammlung unmittelbar die *Þórðarsaga Sighvatssonar kakala* (hrg. II. 1 ff.; Bj. Ó. 437 ff.). Þórðr Sighvatsson ist nach dem Tode Snorris der Führer der Sturlungen, der nach seiner Rückkehr nach Island (1242) die Opposition gegen den allmächtigen Kolbein Arnorsson um sich sammelt und in fortwährender Fehde mit diesem und seinem Verbündeten Gizur Þorvaldsson liegt. Der Sammler hat die Saga mit der Íslendingasaga verbunden, indem er an den Tod Snorris und an Gizurs Fahrt nach Norwegen anknüpft und so ein chronologisches Band schafft. Dadurch scheint der Eingang der Saga verloren gegangen zu sein. Sonst weht ein anderer Geist in der Saga als in Sturlas Werk: der kirchliche Sinn Þórðs, der bei jeder Gelegenheit betont wird, lassen unschwer den Geistlichen als Verfasser erkennen. Hier und da berührt sich inhaltlich die Þórðarsaga mit der Íslendingasaga, so in dem Bericht über die Gefangennahme und Verurteilung Sturlas und Órœkjas (K. 164 = 162), oder in dem über den Mordbrand an Snorri (K. 179 = 156 f.). In solchen Fällen ist die Þórðarsaga ausführlicher oder berichtet wenigstens Dinge, die man bei Sturla nicht findet. Dies zeigt, dass beide Sagas ganz unabhängig von einander entstanden sind. Der Bericht macht einen glaubwürdigen Eindruck und scheint auf Personen zurückzugehen, die Þórð nahe gestanden haben, denn entschieden wird in der Saga für Þórð Partei ergriffen. Wenn dabei hier und da Gizurr in der Darstellung zu sehr in den Vordergrund tritt, so erklärt sich dies daraus, dass auch in diese Saga, wie Björn Ólsen sehr wahrscheinlich gemacht hat, Teile der Gizurarsaga verwebt sind. Schwierig ist es, den Schluss der Saga zu bestimmen. Sicher gehört zu ihr die Darstellung der Ereignisse auf Island bis 1246, da Gizurr und Þórðr beschlossen, König Hákon ihre Streitigkeiten entscheiden zu lassen und beide nach Norwegen gingen (K. 208). Mit Kap. 209 beginnt aber die Verarbeitung zweier Sagas, wodurch offenbar Teile der Þórðarsaga verloren gegangen sind. In diesem Abschnitt findet nun F. Jónsson in der letzten Ausfahrt Þórðs im Jahre 1250 (Kap. 213) den Schluss der Saga, während Björn Ólsen auch noch in den folgenden Abschnitten (bis Kap. 317) Teile der Þórðarsaga erkennt und meint, dass diese erst mit Þórðs Tode (1256) geschlossen habe. Infolge der Verquickung, die der Sammler vorgenommen hat, lässt sich diese Frage schwer entscheiden; auf alle Fälle verläuft dadurch der Schluss der Saga im Sande, zumal von Kap. 209 an die zweite Saga offenbar die Grundlage zur Geschichte der Zeit von 1246 bis 1263 bildet. Diese ist nach F. Jónsson die Fortsetzung von Sturlas Íslendingasaga, nach Björn Ólsen dagegen die Gizurarsaga. Thatsache ist, dass in diesem Teile Gizurr Þorvaldsson im Mittelpunkt der Ereignisse steht. Bevor jedoch der Sammler sein Leben im Zusammenhang darstellt, hat er noch eine kleine Saga eingeschoben, die *Saga Svínfellinga* (II. 83 ff.; Bj. Ó. 469 ff.). Diese Saga ist ein in sich abgeschlossenes Ganze, das die Streitigkeiten der Ormssöhne Sæmund und Guðmund mit Ǫgmund Helgason um die Landverwaltung im südöstlichen Island enthält. Genealogien leiten die Saga ein, dann berichtet sie kurz vom Tode Orm Jónssons (1241), springt aber gleich auf 1248 über und schildert nun jene Streitigkeiten, die 1252 mit der Ermordung der Ormssöhne enden. Sagagemäss wie der Eingang ist auch der Schluss. Die Saga ist aller Wahrscheinlichkeit nach in der 2. Hälfte des 13. Jahrhs. entstanden und ohne wesentliche Veränderung vom Sammler in die Sturlunga eingeschaltet worden.

§ 235. Die *Gizurarsaga Þorvaldssonar ok Skagfirðinga.* Aus einleuchtenden Gründen hat Björn Ólsen (S. 304 ff.) die Existenz einer besonderen Gizurarsaga, in deren Mittelpunkt der erste norwegische Jarl von Island steht, vermutet. Die Parteinahme für Gizur Þorvaldsson und die Haukdœlir, sein Geschlecht, die sich in verschiedenen Kapiteln der Sammlung findet, und die Widersprüche mit Sturlas Darstellung, die sich hier und da zeigen, sprechen für diese Annahme und bezeugen zugleich, dass der Verfasser in engem Zusammenhange mit Gizur und seinem Geschlecht gestanden hat. Die Überlieferung scheint die Sonderexistenz der Saga zu bestätigen; wenigstens hat die Abschrift des Brit. Museums vor Kap. 126 die Überschrift: 'Saga Gizurar Þorvaldzsonar' (I. 351 Anm.). In die Íslendingasaga sind die ersten Abschnitte dieser Saga verwebt. Mit dem Haukdœlaþátt (Kap. 12—16) hat sie begonnen, Gizurs Geburt (K. 27) und verschiedene andere Berichte über ihn hat der Sammler in die Íslendingasaga einverleibt. In dem letzten Abschnitt der Þórðarsaga kakala (K. 209—20) tritt sie mehr hervor und bildet dann von K. 252 (II. 154 ff.) an hauptsächlich die Grundlage der Geschichte Islands von 1253—63, also der Zeit von Gizurs Heimkehr bis zur politischen Vereinigung der Insel mit Norwegen. Da nun einen grossen Teil dieser Zeit (von 1254—58) Gizurr nicht auf Island weilte, erfährt man aus diesen Jahren über Island wenig, und dieser Umstand mag einen jüngeren Sammler veranlasst haben, die Þorgilssaga skarða als Ergänzung hier einzuschieben. Die ersten Monate nach Gizurs Ausfahrt gewähren dem Verfasser noch Stoff: Oddr Þórarinsson war von Gizur zur Verwaltung der Güter während dessen Abwesenheit eingesetzt worden; seine Fehden bis zu seiner Ermordung durch Nicolás Þórarinsson (1255) werden in diesem Teile berichtet. Dass die Abschnitte nach Snorris Tod nicht zu Sturlas Werken gehört haben können, dafür spricht schon die Thatsache, dass in ihnen in der alten Fassung von AM. 122 A die Sturlungen ganz zurücktreten.[1] Die Geschichte dieser enthält die nur in die jüngere Fassung eingeschobene *Þorgilssaga skarða.*

§ 236. Kurz vor Gizurs Fahrt nach Norwegen tritt in der Geschichte Islands Þorgils Bǫðvarsson, der Enkel Þórð Sturlusons, in den Vordergrund der Ereignisse. Er ist der jüngste Spross, der die Sache der Sturlungen verfochten hat und der, wie einst Snorri, mit Gizur als Gefolgschaftsmann König Hákons nach der Insel zurückgekehrt ist. Dass es über diesen einst eine selbständige Saga gegeben, beweist das Membranfragment, das man im Reichsarchiv zu Christiania gefunden hat (abgedr. bei Vigfússon II. 120 f.). Diese Saga hat in der jüngeren Überarbeitung der Sturlunga, der Reykjarfjarðarbók, Aufnahme gefunden (vgl. Bj. Ó. 472 ff.). Die Rückkehr Þorgils mit Gizur im Jahre 1252 und sein erstes Auftreten auf Island (K. 218—20) gaben den äussern Anhalt zur Aufnahme der Saga. Sie steht erst ohne Mischung mit einem andern Text (K. 221—50), dann ist sie mit der Gizurarsaga verwoben (Kap. 261. 264. 269. 277—315. 318. 320—23) und hebt sich hier nicht nur durch Überlieferung und Inhalt, sondern auch durch die Lebendigkeit der Darstellung von dieser ab. Sagagemäss setzt der Verfasser bei der Familie Þorgils ein und schildert dann in klarer, ungemein lebhafter Weise seines Helden Jugend, sein Verweilen in Norwegen

[1] Auffallend ist allerdings der Umstand, dass über Gizurs Aufenthalt in Norwegen so wenig erzählt wird, was um so mehr auffallen muss, wenn man die ausführlichen Erzählungen von Þorgils Erlebnissen in Norwegen in der Þorgilssaga liest. Ich vermag diese Thatsache nur daraus zu erklären, dass die Saga, wie auch Björn Ólsen annimmt, erst nach Gizurs Tode verfasst und dass keiner der Gewährsmänner des Verfassers mit in Norwegen gewesen ist.

(besonders trefflich ist das Julgelage II. 107 ff. erzählt), seine Rückkehr nach Island und die Fehden, zu denen ihn die Sippschaft gegen seinen Willen trieb. Als er dann von Þorvarð Þórarinsson 1258 erschlagen war (K. 315), schliesst die Saga nicht, sondern enthält noch die Bemühungen von Þorgils' Bruder Sighvat, den Erschlagenen zu rächen, bis zum Ausgleich mit Þorvarð, Sighvats Reise nach Norwegen und seinen Tod auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem (1266) und das Ende seines jüngsten Bruders Guðmund in Norwegen (1275). Ist dieses der Schluss der Saga, die in ihrer ursprünglichen Fassung etwas ausführlicher erzählt war (vgl. das Christianiaer Frgmt.), so kann sie nicht vor dem letzten Viertel des 13. Jahrhs. entstanden sein. Ob Þórðr hitnesingr, wie Björn Ólsen annimmt, der Verfasser gewesen ist, lässt sich nicht entscheiden; offenbar hat dieser Bǫðvars Familie nahe gestanden und für Þorgils entschieden Partei ergriffen.

§ 237. In der Zeit der Sturlungenkämpfe spielt auch die *Árónssaga.*[1] Árón Hjǫrleifsson, ein Altersgenosse des Sturla Sighvatsson, mit dem er einen Teil der Jugend verlebt hat, ist durch seinen Pflegevater Eyjólf in Waffenbrüderschaft mit Bischof Guðmund und seinen Leuten getreten und dadurch schon in seiner Jugend zum Gegner der Sturlungen geworden. So hat er Anteil an der Ermordung Tumi Sighvatssons und wird bei dem Raubzug Sturlas und Sighvats nach Grímsey schwer verwundet (1222). Bald darauf wird er geächtet und flüchtet nun, wie einst Gísli oder Grettir, unstät von Ort zu Ort, überall verfolgt, bis es ihm gelingt, nach Norwegen zu entkommen, wo er nach einer Pilgerfahrt nach Jerusalem Gefolgschaftsmann König Hákons wird. Hier trifft einst Sturla mit ihm zusammen. Nach dessen Tode kehrt er nach Island zurück, stirbt aber bald nach seiner Ankunft (1256). Die Kämpfe Áróns mit den Sturlungen 1221—22 und seine Flucht nach der Ächtung bilden den Kern der Saga. Von seinem Aufenthalt in Norwegen werden nur einige Episoden erzählt, sonst geht der Verfasser über die Jahre von 1224—55 schnell hinweg. Von psychologischer Kleinmalerei, die in einer klassischen Saga bei dem Wandel von Sturlas und Áróns Freundschaft sicher nicht gefehlt hätte, ist nichts zu finden, die Thatsachen werden kurz und klar erzählt. Offenbar war der Verfasser ein Geistlicher, der Áróns Verwandtschaft nahestand und von ihr seine Kunde erhielt. Daneben benutzte er die Dichtung zeitgenössischer Skalden, u. a. Strophen des Priesters Þormóð Óláfsson, der nach dem Gottskalk Annáll 1338 in Norwegen Schiffbruch erlitt (Ísl. Ann. S. 350, die einzige Stelle, in der wir etwas über diesen Þormóð erfahren). Wir haben keinen Grund, die Ursprünglichkeit dieser Vísur anzuzweifeln. Demnach kann die Saga nicht vor dem Anfang des 14. Jahrhs. entstanden sein. Zwischen ihr und dem Bericht über Árón in der Íslendingasaga besteht kein literarisches Verhältnis; beide Werke sind unabhängig voneinander nach mündlichen Quellen entstanden.

VII. DIE LANDNÁMABÓK; DIE BISKUPASǪGUR; ANNALEN.

§ 238. Ein Werk, einzig in der Geschichte der altgermanischen Literatur, ist die *Landnámabók,* das Buch von der Besiedlung und der Geschlechtergeschichte der Insel.[2] Gestützt auf Beda (De tempor. rat. Kap. 39) bemerkt

[1] Hrg. Sturl. II. 312 ff.; Bisk. S. I. 619—20, 515—540, 621—38. Vgl. Björn Ólsen, *Sturl.* 254 ff. (Verhältnis der Ísl. S. zur Árónss.).

[2] Ausg. Ísl. S. (1829 u. 1843) I. 21 ff.; von Valdimar Ásmundarson, Reykj. 1891; von Finnur Jónsson, *Landnámabók.* Kbh. 1900 (beste Ausgabe mit gehaltreicher Einleitung). — Zur Verfasserfrage vgl. Guðbrandr Vigfússon, Proleg. S. XXX ff.; Björn Ólsen,

der Verfasser im Eingang, dass Island, das 'Thyle' der Alten, sechs Tagereisen von Britannien entfernt und einst von Kelten bewohnt gewesen sei. Dann geht er ein auf die Zeit der Besiedlung, auf die Entfernung der Insel von Norwegen, Grönland, den britischen Inseln, auf die ersten nordgermanischen Entdecker, bis er bei Ingólf zur Siedlungsgeschichte, dem Thema seiner Arbeit, anlangt. Von nun an zählt er die einzelnen Familien auf, die von 870—930 Norwegen oder die Inseln des Westmeeres verlassen und sich auf dem fernen Eiland angesiedelt haben. Doch sind diese nach bestimmtem Gesichtspunkte gruppiert: der Südwesten, wo sich die ersten Ansiedler niedergelassen, macht den Anfang; dann folgen nacheinander die Geschlechter des Westviertels, des Nordens, des Ostens, des Südens. Den Grundstock bilden dabei immer die Genealogien, die weiter in der Zeit, oft bis ins 12. Jahrh., verfolgt werden. Aber dem Gebein ist vielfach, namentlich im 1. und 2. Teile, Fleisch gegeben: man erfährt, wie die Ansiedlung und Aufteilung des Landes vor sich gegangen, ob Freiland besetzt oder Gebiet gekauft worden ist, wie die alten Norweger ihre heimischen Sitten und Götter mitgebracht haben, was von Bedeutung sich im Leben dieses oder jenes Landnahmemannes zugetragen hat. So wird die Ldn. neben den Íslendingasagas eine der wichtigsten Quellen altgermanischen Lebens, der Religion, der Rechtsverhältnisse. Freilich werden nicht alle Teile der Insel gleichmässig behandelt. Während im vierten die biographischen Exkurse ganz zurücktreten, spielen sie in dem Teile, der die Geschlechtergeschichte des Südens und Westens enthält, eine hervorragende Rolle. Dies begründet die Annahme, dass hier der Verfasser seine Heimat gehabt hat. Dass dieses Ari gewesen sei, wie Vigfússon und Björn Ólsen annehmen, muss mit Maurer u. a. zurückgewiesen werden. Vielmehr ist die Ldn. wohl erst im ersten Viertel des 13. Jahrhs. verfasst und zwar, wie aus der Kenntnis von Bedas Schriften zu schliessen ist, von einem Geistlichen. Dieser benutzte zu seiner Arbeit in erster Linie die Genealogien, die seit alter Zeit bereits aufgezeichnet vorlagen (*áttvísi* SnE. II. 12 [18]), in ihrer nackten Gestalt auch noch später erscheinen (Ftb. I. 24 ff.; Dipl. isl. I. 501 ff. u. öft.) und, wie von Ari in seiner Ísl. b. (SB. I. S. 22 ff.), von fast allen Sagamenn ausgebeutet wurden. Von letzteren mag er sie hier und da haben. Denn die Sagas sind eine zweite Hauptquelle des Verfassers; eine stattliche Anzahl teils erhaltener (Eyrbyggja, Harðarsaga, Svarfdœlasaga, Ísfirðingasaga, Haraldssaga hárfagra, Jarlasaga), teils verloren gegangener (Þórðarsaga gellis, Vébjarnarsaga, Bǫðmóðssaga) werden zitiert, und sie alle scheint der Verfasser bereits aufgezeichnet gekannt zu haben. Daneben waren Ari Gewährsmann und Kolskeggr inn fróði, während er anderes aus der mündlichen Überlieferung schöpfte. So ist der Verfasser der Ldn. in der Geschichte und Literatur seiner Heimat bewandert wie wenige. Und dass er seine Quellen nicht kritiklos aneinandergereiht hat, lehrt die Kontrolle seiner Aussagen; fast durchweg machen diese Anspruch auf historische Treue.

§ 239. Diese ursprüngliche Landnámabók ist nicht erhalten, doch kann sie mit leidlicher Sicherheit aus der Sturlubók und Hauksbók rekonstruiert werden, da ihr das angehört haben muss, was diesen beiden gemeinsam ist und sich nicht als Zusatz Sturlas erklären lässt. Ebensowenig besitzen wir die früheste Überarbeitung des Werkes, die von Styrmir († 1245 als

Tim. X. 223 ff.; K. Maurer, Germ. XXXVI. 74 ff. — Thorlacius, *Skýringar yfir örnefni í Ldn.* Safn II. 277 ff.; Schumann, *Islands Siedlungsgebiete während der Landnámatíð.* Lpz. 1900. — Zur Erklärung der Vísur in Ldn. Jón Þorkelsson, Skýrsla um hinn lærða skóla í Reykjavík 1868. S. 36 ff.

Prior des Klosters Viðey). Auch diese kennen wir nur durch die Hauksbók. Ihr gehört der grösste Teil der Zusätze an, die sie gegenüber der Sturlubók hat. Danach hat Styrmir seine Vorlage wesentlich erweitert: er hat nicht allein genealogische Zusätze hineingebracht, sondern auch historische, topographische und besonders legendarische, die erschliessen lassen, dass Styrmir sein Werk erst als Prior (seit 1235) geschrieben hat. — Die älteste erhaltene Fassung der Landnáma ist die Bearbeitung des Sturla Þórðarson, die *Sturlubók*, die wir in einer Abschrift des Jón Erlendsson besitzen (hrg. von Finnur Jónsson S. 127 ff.). Sie ist konservativer als Styrmirs Werk, enthält aber auch mehrere genealogische Zusätze (so die Genealogie der Sturlungen) und geschichtliche Zuthaten. Auf sie zurück geht die *Melabók*, die Arbeit des Snorri Markússon á Melum († 1313). Sie hat ihren Namen davon, dass die genealogischen Zusätze angesehene Geschlechter in Melar im Borgarfjǫrð betreffen, nämlich die Snorris und seiner Frau Helga Ketilsdóttir. Auch sonst enthält diese Fassung mancherlei Einschiebsel, die Interesse des Bearbeiters für die mythischen Sagas und für Volkskunde verraten. Im allgemeinen ist der Text Sturlas sehr gekürzt; ebenso ist seine Anordnung willkürlich verändert. — Auf die Sturlubók zurück geht auch eine Reihe Einschiebsel der grossen Óláfssaga Tryggvasonar (zusammengestellt von F. Jónsson S. 261 ff.); diese bieten einen besseren Text, als die erhaltene Abschrift ihn gewährt. — Die jüngste Bearbeitung der Ldn. endlich ist die des Hauk Erlendsson († 1334), wie sie in der *Hauksbók* vorliegt (hrg. von F. Jónsson S. 1 ff. und in dessen Ausgabe der Hauksbók S. 1 ff.). Die Arbeit ist eine Verschmelzung von Styrmirs und Sturlas Redaktion, wie Haukr selbst sagt,[1] und daher die umfangreichste Landnáma. Er nimmt die Erweiterungen, die jede seiner Vorlage bietet, scheint aber hier und da Sturlas Text zu Gunsten des Styrmirschen zurückgedrängt und dadurch jenen verkürzt zu haben. — Keinen historischen Wert haben die Kompilationen des 17. Jahrhs., die Skarðsárbók (Isl. S. I. 322 ff.) und die sogen. jüngere Melabók (ebd. 334 ff.).

§ 240. Die *Kristnisaga*.[2] Unmittelbar auf die Landnáma folgt in der Hauksbók, wo sie allein überliefert ist, die Kristnisaga. Ihr Eingang *(Nú hefr þat, hversu kristni kom á Ísland)* lässt keinen Zweifel, dass sie hier als unmittelbare Fortsetzung der Ldn. aufgefasst ist. Allein das muss sie von Anfang an gewesen sein. Die Landnáma schliesst mit einer Aufzählung derjenigen Landnahmemänner, die bereits als Christen von den Inseln des Westmeers nach Island gekommen sind. Zwischen diesem Schlusse und dem Anfang der Kristnisaga besteht demnach der engste innere Zusammenhang. Wenn nun die Schlussworte der Ldn., die allen Fassungen eigen und als Schluss dieses Werkes ganz unverständlich sind, auf die Kristnisaga hinzielen und sich nur durch deren Folge erklären lassen, so folgt daraus,

[1] Vgl. S. 124 $_{19}$ ff.: *Enn þersa bok ritada(ck), Haukr Ellinz sun, epter þeiri bók, sem ritad hafdi herra Sturla logmadr hinn frodazti madr ok eptir þeiri bok annarri, er ritad hafdi Styrmir hinn fródi, ok hafda ek þat or hvarri sem framar greindi. enn mikill þori var þat er þær sogdu eins badar, ok þvi er þat ecki at undra þo þersi Landnáma bók se lengri enn nockor onnur.*

[2] Ausg. AM. Kph. 1773; Bisk. S. I. 1 ff.; von Finnur Jónsson, *Hauksbók* S. 126 ff. (vgl. dazu Inledn. S. LXV ff.). — Vgl. Bisk. S. I. S. XI ff.; Brenner, *Über die Kristnisaga*, München 1878; K. Maurer, Germ. XXXVI. 86 ff.; Björn Ólsen, Aarb. 1893, 263 ff. — Björn Ólsen, *Um Kristnitökuna árið 1000*. Reykj. 1900. — Zu den folgenden Paragraphen vgl. Maurer, *Die Bekehrung des norweg. Stammes zum Christentum*. 2 Bde. München 1855—6; Jørgensen, *Den nordiske Kirkes Grundlæggelse*. Kbh. 1874—78; Keyser, *Den nordiske Kirkes Historie*. 2 Bde. Christ. 1856—58; Bang, *Udsigt over den norske Kirkes Historie*. I. Krist. 1887; Lange, *De norske Klostres Historie i Middelalderen*. Christ. 1856; Daae, *Norges Helgener* S. 206 ff.

dass die Kristnisaga von demselben Geistlichen herrührt, der die Landnáma verfasst hat. Für diese Annahme sprechen auch die Thatsachen, dass beide kompilatorische Werke sind, in denen die verschiedenen Quellen geschickt und nach bestimmten Gesichtspunkten miteinander verbunden und gesichtet sind, dass in beiden Werken wiederholt Ari als Quelle zitiert wird, dass beide alles Legendarische bei Seite lassen, dass in der Ldn. alles, was die Kirchengeschichte betrifft, gemieden wird. Gewiss ist es auffallend, dass nur die Hauksbók die Kristnisaga neben der Ldn. enthält, aber wenn man annimmt, dass die Verschmelzung beider Sagas durch Sturla erfolgt sei (F. Jónsson), stösst man auf gleiche Schwierigkeiten, da sie in diesem Falle doch auch dem Schreiber der Sturlubók und dem der Melabók vorgelegen haben müsste. Da nun diese Hdd. die Kristnis. nicht enthalten, so muss sie von Sturla aus irgendwelchem Grunde weggelassen worden sein, und die Fassung, wie sie in der Hauksbók vorliegt, kann nur auf Styrmir zurückgehen (vgl. auch Bisk. S. I. S. XX), während einzelne Bemerkungen, wie die Berufung auf Bischof Bótólf (1238—46. – S. 7^{18}), von Hauk selbst herrühren.

Die Kristnisaga ist die älteste Kirchengeschichte Islands. Sie zerfällt in zwei Hauptteile. Der ungleich umfangreichere erste enthält die Geschichte der Einführung des Christentums (K. 1—12_{31}), der zweite die Geschichte der ersten Bischöfe bis zum Tode Gizurs 1118 (K. 12_{32}—13). Das Schlusskapitel (14) bringt Nachrichten über Ereignisse und angesehene Personen, die um 1120 gelebt haben; es ist wohl eine Zuthat Styrmirs, von dem auch diese oder jene Bemerkung in der Saga selbst herrühren mag (so K. 3 Klaufis Versuch, die Kirche von Ás zu verbrennen). Die Saga erzählt von den ersten Bekehrungsversuchen Þorvalds und des deutschen Bischofs Friðrik (980—85), von der Missionsreise Stefnirs (K. 6), von Þangbrand und seiner Mission (K. 5. 7—9), von Kjartans Bekehrung in Norwegen (K. 10) und von der Annahme des Christentums als Staatsreligion auf dem Althinge des Jahres 1000 (K. 11). Dann werden die Schicksale der ersten Glaubensboten, Þorvalds und Stefnirs, weiter verfolgt (12_{1-31}), und an diesen Bericht ein kurzer Lebensabriss der beiden ersten Bischöfe der Insel, des Ísleif und Gizur, angereiht. Alles ist in chronologischer Ordnung gegeben und zu einem anschaulichen Gesamtbild verarbeitet. Zu diesem verwertete der Verfasser in erster Linie Aris Íslendingabók, auf die er sich selbst beruft (27_{17}), und die Óláfssaga Tryggvasonar des Mönches Gunnlaug. Wie weit ihm noch andere Quellen zur Verfügung gestanden haben, lässt sich schwer entscheiden; doch sind diese aller Wahrscheinlichkeit nach schriftliche Aufzeichnungen gewesen.

§ 241. Einen kurzen Lebensabriss Þorvalds Koðránssonar und den ersten Bekehrungsversuch bietet der *Þorvaldsþáttr víðfǫrla*,[1] den die grosse Óláfssaga Tryggvasonar enthält. Die Erzählung ist hier breiter, als in der Kristnisaga. Trefflich ist der Kult dieser ersten Missionare beschrieben und der überwältigende Eindruck, den dieser auf die Heiden gemacht hat. Die wiederholte Berufung auf den Mönch Gunnlaug (Bisk. S. I. 42_{23}; 46_{25}), lateinische Wendungen und die legendenhaften Züge beweisen, dass der Þáttr auf die lateinische Óláfssaga Gunnlaugs zurückgeht.

§ 242. Es ist für die isländische Geschichtsschreibung charakteristisch, die Ereignisse an die Biographie hervortretender Personen anzuknüpfen. Wenn

[1] Ausg. Fms. I. 255 ff.; Bisk. S. I. 33 ff.; von Lasonder, *De Saga van Thorwald Kodransson den Bereisde.* Utrecht 1886 (mit Kommentar und holländ. Übersetzung). — Vgl. Bisk. S. I. S. XXIV f.; Aarb. 1893, 298 f.

der Hauptteil der Kristnisaga hiervon eine Ausnahme macht, so stellt diese sich auch darin neben die Landnáma, wo Ereignisse und Örtlichkeiten den Fortgang des Werkes bestimmen. Doch im letzten Teile der Kristnisaga kommt die isländische Biographie wieder zu ihrem Rechte. Auch was wir sonst noch über die kirchliche Entwicklung und kirchlichen Verhältnisse auf Island erfahren, findet man in den Lebensbeschreibungen der Bischöfe. Diese *Biskupasǫgur* sind daher die wichtigste Quelle altisländischer Kirchengeschichte. Leider besitzen wir nur von einem kleinen Teile isländischer Bischöfe Lebensabrisse, sodass auf diesem Gebiete die Literatur lückenhaft ist. Mit der Blüte der Saga im 13. Jahrh. mag es zusammenhängen, dass die älteren Bischöfe, vor allem die von Skálholt, ihre Biographen gefunden haben, während von den Bischöfen des 13. und der folgenden Jahrhunderte hauptsächlich nur deren Leben geschildert ist, die zugleich im politischen Leben eine Rolle gespielt haben. Das inhaltlich und zeitlich älteste Werk, das hierher gehört, ist die *Hungrvaka*, die 'Hungerweckerin', wie der Verfasser sein Büchlein *(bæklingr)* selbst nennt.[1] Im Namen liegt der Zweck des Werkes: es ist geschrieben, um bei Unkundigen Verlangen zu erwecken, mehr über das Leben der hier dargestellten Bischöfe zu erfahren. Zugleich will der Verfasser das, was er weiss, der Vergessenheit entreissen und junge Leute zu weiterer Lektüre der in heimischer Sprache geschriebenen Gesetze, Sagas und Genealogien mit kurzen geschichtlichen Ereignissen[2] anspornen. Gizurr Hallzson († 1206) und andere geschichtskundige Leute sind seine Gewährsmänner gewesen; schriftliche Quellen, vor allem Ari, hat er nicht benutzt. Auf Grund jener Aussagen schildert er das Leben der ersten fünf Bischöfe von Skálholt, nachdem er sich in der Einleitung über den Zweck und die Quellen seiner Arbeit ausgesprochen hat: des Ísleif Gizurarson, Gizur Ísleifsson, Þorlák Runólfsson, Magnús Einarsson und Klæng Þorsteinsson. Auch andere Bischöfe, die sich auf Island in jener Zeit (1156—1176) aufhielten, und berühmte Zeitgenossen werden erwähnt; ebenso geschichtliche Ereignisse auf Island, in Norwegen, Deutschland, Rom. Besonders beim Tode jedes Bischofs wird der zeitgenössischen Koryphäen gedacht. Auch Wunderthaten der Bischöfe, die sich das Volk erzählt, werden eingefügt. Auf die Zeitangaben wird vor allem Fleiss verwandt, wenn auch gerade in der Chronologie der Verfasser die grössten Fehler zeigt. So datiert er alles um 7 Jahre früher, als es sich in Wirklichkeit ereignet hat. Innerhalb des Jahres werden die Ereignisse mit den Messtagen der Kirche in zeitlichen Zusammenhang gebracht. Schon hieraus und aus seiner Kenntnis des Latein erkennt man den Geistlichen, der aller Wahrscheinlichkeit nach länger in Skálholt gelebt hat. Verfasst hat er sein Buch, wie aus dem Hinweis auf Gizur Hallzson hervorgeht, um 1200 in gewandtem, klassischem Stile.

§ 243. Inhaltlich schliesst sich an die Hungrvaka die *Þorlákssaga*, die Geschichte des sechsten Bischofs von Skálholt,[3] der zuerst mit dem kanonischen Kirchenrecht auf Island Ernst gemacht und selbst sein Leben

[1] Ausg. AM. Kph. 1778; Bisk. S. I. 57 ff.

[2] Schlechthin mit Genealogien darf man das *mannfræði* nicht wiedergeben. Nach der Þorlákss. lehrte Halla ihren Sohn *ættvisi ok mannfræði* (Bisk. S. I. 91[24]), König Eysteinn war erfahren in *lǫgum ok dæmum, mannfræði ok ættvisi* (Fms. VII. 102), der gesetzeskundige Eiðr lernte von Barð *lǫgspeki ok mannfræði* (Bárðars. 24[17]). Diese Stellen zeigen, dass unter *mannfræði* die kurzen Berichte zu verstehen sind, die sich bei den Genealogien öfter an diese oder jene Person knüpfen.

[3] Ausg. der älteren Þorlákssaga Bisk. S. I. 87 ff. (ein Bruchstück aus der Mitte des 13. Jahrhs. S. 391 ff.); der jüngeren ebd. 261 ff. An beide Fassungen schliessen sich die Wunder *(jarteinir)* des Heiligen.

in Ehelosigkeit verbracht hat. Durch sein energisches Eintreten für dieses kanonische Recht wurde er auf dem Althinge des Jahres 1199 heilig gesprochen. Die Þorlákssaga ist in zwei Fassungen erhalten. Die ältere ist im Anfang des 13. Jahrhs. geschrieben und zwar von einem Manne, der in Skálholt gelebt und dem Nachfolger Þorláks, dem Bischof Páll, sowie Gizur Hallzson nahe gestanden haben muss. Vigfússon vermutet (Bisk. S. I. 86 Anm. 3) in ihm den Verfasser der Hungrvaka. Allein die trockene Erzählungsweise und die fast erdrückende Menge von Bibelcitaten — gegen 30 finden sich in der Saga — zeigen, dass der Verfasser ein ungeschickter Erzähler, ein schwacher Historiker, ein bibelfester Kleriker war, was von dem Verfasser der Hungrvaka nicht gesagt werden kann. Dagegen muss er die Hungrvaka gekannt haben, denn seine Chronologie beruht auf den gleichen Irrtümern (vgl. S. 112), und auch er zeigt das Streben, die Ereignisse mit den Messtagen zeitlich in Verbindung zu bringen. Mit Kap. 19, das einen Teil aus Gizurs Leichenrede auf Þorlák enthält, schliesst die eigentliche Saga. Was noch folgt (S. 113_8—124), sind Wunderthaten Þorláks, die zum grössten Teil sicher schon von dem Sagaschreiber herrühren.

Die jüngere Fassung bietet die ältere Saga mit wenigen redaktionellen Änderungen und Zusätzen fast wörtlich, nur enthält sie einen ziemlich schwülstigen Prolog und den *Oddverjaþáttr,* dessen Einschub in dem Prolog begründet wird. Die Streitigkeiten bei der Verteidigung des kanonischen Rechtes, besonders des Rechtes der Kirchenweihe, hatte Þorlák viele Gegner zugezogen, vor allem den mächtigen Jón Loptsson auf Oddi. Diese Händel wurden in der älteren Saga nicht berührt, da Bischof Páll, auf dessen Veranlassung wohl die Saga verfasst ist, Jóns Sohn war. Um sie nachzuholen und dadurch den Glanz des Bischofs zu erhöhen, schiebt der Überarbeiter in seine Fassung den Oddverjaþátt (S. 280—293) ein. Dieser ist in ungemein klarer Sprache geschrieben, die sich wesentlich von der schwülstigen im Prolog (Kap. 1) und in dem einführenden Kap. 17 unterscheidet, und zeigt vollständige Unparteilichkeit, die nach den einleitenden Bemerkungen auffallen muss. Ich vermag daher den Oddverjaþátt dem Bearbeiter der Saga nicht zuzuschreiben und glaube, dass dieser ihm bereits aufgezeichnet vorgelegen hat und dass die jüngere Þorlákssaga nichts andres als eine Kompilation zweier schon vorliegender Sagas ist. Während der Oddverjaþáttr sicher noch dem ersten Viertel des 13. Jahrhs. angehört, dürfte die Kompilation erst viel später entstanden sein. Auch diese Fassung enthält als Anhang Wunder des Bischofs, nur sind diese ungleich zahlreicher und besser geordnet als im Anhang der älteren Saga.

§ 244. In derselben Gegend von Skálholt, wo die vorhergehenden Sagas entstanden, ist auch die *Pálssaga biskups*[1] verfasst, der Lebensabriss von Þorláks Neffen und Nachfolger Pál Jónsson. In chronologischer Anordnung wird Páls Leben geschildert und auch hier und da, wie bei der Nachricht vom Tode seiner Gattin und seiner zwei Kinder (Kap. 13), auf das Gemütsleben des Bischofs eingegangen. Die Darstellung ist lebensvoll und frisch wie in der Hungrvaka. Überhaupt hat sie mit dieser viele Übereinstimmungen: die gleiche falsche Chronologie, die Verknüpfung der Ereignisse mit den Messtagen des Jahres, die Aufzählung berühmter Zeitgenossen beim Tode Páls (S. 147), dieselbe Anhänglichkeit an Gizur Hallzson (vgl. Kap. 12, wo von seinem Tode gesprochen wird), die gleiche

[1] Ausg. Bisk. S. I. 125 ff.

Neigung für Wunderberichte und Anführung zeitgenössischer Dichtung (S. 138; 146 f.). Es ist daher von Vigfússon die ansprechende Hypothese aufgestellt worden, dass der Verfasser derselbe Geistliche ist, der die Hungrvaka geschrieben hat. Nur müsste dann das Werk erst später entstanden sein, denn wie der Verfasser der Þorlákssaga die Hungrvaka gekannt hat, so beruft sich seinerseits die Pálssaga auf die Þorlákssaga und ihre Wundererzählungen (S. 133). So mag die Saga im 2. Jahrzehnt des 13. Jahrhs. verfasst sein. Selbsterlebtes und Berichte Páls und seiner Umgebung gaben dem Verfasser Stoff zu seiner Arbeit.

§ 245. Während von der Diözese Skálholt die ersten 7 Bischöfe ihren Biographen gefunden haben, besitzen wir von den Bischöfen von Hólar nur Lebensabrisse des ersten und fünften. Unter Gizur Ísleifsson wurde 1106 auf Bitten der Bewohner des Nordviertels die Diözese Hólar von Skálholt abgezweigt und Jón Qgmundarson zum Haupte des neuen Bistums geweiht. Sein gottesfürchtiger Wandel lebte bei der Nachwelt fort, so dass er 80 Jahre nach seinem Tode (1200) kanonisiert wurde und er neben Þorlák der einzige anerkannte Heilige der Insel war. Kurz nach seiner Kanonisierung schrieb auf Veranlassung des Bischofs Guðmund der Mönch Gunnlaugr im Kloster zu Þingeyrar seine Lebensgeschichte. Gunnlaugr munkr Leifsson ist eine jener literarischen Grössen, die in der Frühzeit der isländischen Historiographie mit Namen hervortreten. Er war um 1200 unter dem Abte Karl Jónsson Mönch im Kloster zu Þingeyrar, war hochangesehen wegen seines frommen, leutseligen Wesens und seiner Gelehrsamkeit (Bisk. S. II. 31) und nahm daher an jener Deputation teil, die 1200 ihren späteren Bischof Guðmund Arason in feierlicher Prozession abholte. Später zerfiel er mit dem Bischof, der ihm früher aufgetragen hatte, die Erscheinungen des heiligen Þorlák aufzuzeichnen (Bisk. S. I. 369), und stellt sich an die Spitze der Geistlichkeit des Nordlandes, als diese sich gegen das vom Bischof verhängte Interdikt auflehnte (Bisk. S. I. 502. II. 77). Im Jahre 1218 ist er nach den Annalen gestorben.[1] Ausser der Jónssaga verfasste Gunnlaugr eine Óláfssaga Tryggvasonar und zeichnete Legenden des heiligen Þorlák und Ambrosius (Bisk. S. II. 77) auf. Er beherrschte vor allem die lateinische Sprache, und daher sind seine Werke auch lateinisch geschrieben. Wie von der Óláfssaga ist auch das Original der *Jónssaga helga* verloren gegangen; wir besitzen sie nur in mehreren isländischen Bearbeitungen, die unabhängig voneinander auf das Original zurückgehen.[2] Von den beiden Übertragungen ist die eine ziemlich sklavisch und lässt noch den lateinischen Grundtext in Worten und Wendungen durchschimmern (I), die andere ist frei (II). Jener ist ein Vorwort beigefügt, in dem sich der Übersetzer auf Gunnlaugs Werk als seine Vorlage beruft (Bisk. S. I. 215), was er später wiederholt (S. 235). Gunnlaugs Urtext muss zwischen 1201 und 1210 entstanden sein: in jenem Jahre wurde sein Auftragsteller erst Bischof von Hólar, in diesem finden wir den Verfasser in Opposition gegen seinen Bischof. Das Werk zerfiel in zwei Hauptteile: den Lebensabriss Jóns, der mit der Kanonisierung abschloss (I. K. 1—39; II. K. 1—22), und die Wunderthaten, die er nach seinem Tode verrichtet hat (I. K. 40 ff.; II. 23 ff.). Mündliche Berichte, auf die auch die legendarischen

[1] Über Gunnlaug vgl. besonders Maurer, *Altnord.* S. 70 ff.; Bisk. S. I. S. XXXV ff.; Björn Ólsen, Aarb. 1893, S. 276 ff.; Janus Jónsson, Tím. VIII. 184 f.

[2] Ausg. von I. Bisk. S. I. 213 ff.; von II. ebd. 149 ff.; eine dritte Bearbeitung ist noch nicht herausgegeben. Die Auffassung Vigfússons u. a., dass wir verschiedene Jónssagas besässen, von denen nur I auf Gunnlaugs lateinisches Werk zurückgehe, ist von Björn Ólsen (Aarb. 1893. S. 286 f.) schlagend zurückgewiesen worden.

Erzählungen (z. B. das Zusammentreffen mit Sæmund I. K. 15. 16) zurückgehen mögen, sind die Hauptquelle Gunnlaugs (S. 219_{29}; 233_{16}). Der fromme Sinn und der heilige Eifer für die Religion lassen den Verfasser seinen Helden idealisieren. Bei den Wundern verwertete er neben mündlichen auch schriftliche Aufzeichnungen (S. 248_{1}). Die 80 Jahre, die zwischen dem Tode Jóns und der Arbeit seines Biographen liegen, hatten der Legende bereits Vorschub geleistet, und so steht der historische Wert der Jónssaga dem der Þorláks- und Pálssaga gegenüber zurück. Wann die Übertragungen entstanden sind, lässt sich schwer entscheiden, doch ist sicher die freiere (II) die ältere, denn ihr gewandter Stil versetzt in die Zeit, da die isländische Prosa blühte.

§ 246. Der zweite Bischof von Hólar, über dessen Leben zusammenhängende Darstellungen bestehen, war der streitsüchtige Guðmundr Arason (1203—37), der eifrige Vorkämpfer der streng kirchlichen Richtung, eine der hervorragendsten Erscheinungen aus der Sturlungenzeit, den später der Volksmund für heilig erklärte, ohne dass er jedoch kanonisiert worden ist. Schon während seines Lebens hatte ein Zeitgenosse die Jahre seiner Jugend und seines Mannesalters bis zur Bischofswahl biographisch dargestellt (vgl. § 224). Dass später noch eine vollständige Biographie des Bischofs bestanden, die Sturla in seiner Íslendingasaga verwertet hat (F. Jónsson, Lit. hist. II. 735), ist sehr zweifelhaft; nichts deutet darauf hin. Denn die erhaltenen *Guðmundarsǫgur byskups*[1] sind nach Björn Ólsens Nachweis nur kompilatorische Arbeiten auf Grund der Guðmundarsaga prests und der zahlreichen Abschnitte über Guðmunds späteres Leben, die Sturlas Íslendingasaga enthält. Das alte kompilatorische Werk ist nicht erhalten, liegt aber in zwei Bearbeitungen vor, einer älteren aus dem Ausgang des 13. Jahrhs. (der Resensbók; I) und einer jüngeren aus der Mitte des 14. Jahrhs. (II). Von diesen beiden Fassungen bietet die letztere ihre Vorlage relativ am reinsten (abgesehen von einigen Zuthaten, besonders Wundern), während der Bearbeiter der Resensbók noch Abschnitte aus der Árónssaga und annalistische Notizen mit seiner Vorlage verbunden hat. In der kompilatorischen Natur der Saga liegt begründet, dass sich in ihr kein einheitlicher Stil, keine einheitliche Darstellung findet, dass sich in ihr, namentlich in I, Wiederholungen zeigen, dass hier und da Lücken klaffen. Hat sie somit keinen besondern literarhistorischen Wert, so ist sie doch für die Textkritik der Sturlunga von Wichtigkeit, da sie öfter einen ursprünglicheren Text bietet als diese.

Auf Grund dieser kompilatorischen Arbeit oder der Sturlunga verfasste endlich um 1375 der Mönch und spätere Abt Arngrímr von Þingeyrar († 1361) eine neue Saga, die im Vergleich mit den früheren vor allem den Vorzug der Einheitlichkeit hat.[2] Arngrímr wollte von dem Bischof, für den er begeistert war und den er ja auch im Lied verherrlicht hat (vgl. § 161), ein lebensvolles, einheitliches Bild geben. Daher verwertete er alles, was er über das Leben seines Helden, der ihm gleichsam als Märtyrer erscheint, erfahren kann. Selbst das Guðmundarkvæði seines Zeitgenossen Einar Gilsson zieht er öfter heran. Nur in der Darstellung der Jugendgeschichte will sich der Verfasser kürzer fassen (S. 6). Eigentümlich ist dieser Saga der Vergleich von Ereignissen und Personen mit

[1] Ausg. I. Bisk. S. I. 405 ff.; II. ebd. 558 (nach cod. AM. 657. 4°, der jedoch verschiedene Lücken hat). — Vgl. Björn Ólsen, *Um Sturl.* S. 272 ff.

[2] Ausg. Bisk. S. II. 1 ff. — Vgl. Björn Ólsen a. a. O. 297 ff.; K. Maurer, *Der Elisabeth von Schonau Visionen nach einer isländischen Quelle.* Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wissensch. 1883, 401 ff. — Über Arngrims Leben vgl. Tim. VIII. 191.

anderen aus der Welt- und Literaturgeschichte. Dabei zeigt Arngrímr eine ungemeine Gelehrsamkeit und Belesenheit in der kirchlichen Literatur des Abendlandes. So fügt er auch u. a. die Visionen der heiligen Elisabeth ein (S. 151 ff.) — Was Arngrímr mit seiner Arbeit bezweckt hat, sagt er Kap. 3 (S. 6) indirekt selbst: er will, dass ein grösserer Kreis Kleriker mit dem Leben und den Wundern des Bischofs Guðmund bekannt werde. Wenn er dabei diejenigen, welche mehr wissen wollen, auf isländische Bücher verweist (6_{18}), so geht daraus ganz klar hervor, dass die Saga ursprünglich lateinisch und für nichtisländische Geistliche geschrieben gewesen ist (Björn Ólsen). Hieraus erklärt sich auch die ziemlich eingehende geographische Beschreibung der Insel Island (S. 5), die nur für Ausländer bestimmt sein kann. Dieses lateinische Werk war wohl mit Kap. 77 (S. 165), wo auch die eine Handschrift schliesst (vgl. 165 Anm. 2), abgeschlossen, denn nur bis dahin finden wir die der Saga eignen Latinismen. Die lateinische Saga hat dann wahrscheinlich Arngrímr selbst ins Isländische übertragen und bei dieser Arbeit die Strophen des Einar Gilsson eingefügt. Kurz darnach ist dieses Werk von einem andern erweitert worden, der nicht nur, hauptsächlich auf Grund von Arngríms Gedicht, einige Wunder Guðmunds hinzugefügt (Kap. 78 ff.), sondern der im 1. Teile u. a. auch weitere Vísur von Einar Gilsson und Arngrím gegeben hat.[1] In dieser Gestalt ist uns die Saga im cod. Holm. 5 fol., der bereits um 1360 geschrieben ist, überliefert.

§ 247. Abermals klafft die Geschichte der isländischen Bischöfe Jahrzehnte. Erst dem zelotischen Gregorianer auf dem Bischofsstuhle von Skálholt, dem Arni Þorláksson (1269—98), ist an der Grenzscheide des 13. und 14. Jahrhs. wahrscheinlich in seinem Neffen Arni Helgason ein Biograph erstanden. Ihm verdanken wir die *Arnasaga Þorlákssonar*,[2] die wichtigste historische Quelle über die letzten Jahrzehnte des 13. Jahrhs. Arni Þorláksson spielt zur Zeit, da Island an Norwegen gekommen und durch die neue Gesetzgebung des Königs Magnús seiner letzten Selbständigkeit beraubt wurde, die erste Rolle. Noch ehe er zum Bischof geweiht wurde, hatte er mit eiserner Willensstärke das Kirchengut den Laien entrissen. Als Bischof hatte er bei allen seinen Handlungen den Erzbischof Jón auf seiner Seite. So trat er bei Verfechtung der Kirchengüter und Durchführung des Cölibats rücksichtslos gegen jedermann auf und verfeindete sich dadurch mit den Grossgrundbesitzern der Insel. Diese Feindschaft zwang ihn zum engen Anschluss an den König, der dann auch hauptsächlich mit seiner Hilfe die norwegischen Gesetze auf Island durchgebracht hat. Dazu warf er das alte Kirchenrecht, das noch zum Teil auf nationaler Grundlage fusste, um und führte im Einvernehmen mit Erzbischof Jón ein neues ein, das sich eng an das kanonische Recht anschloss. Über diese für Island so bedeutende Zeit würden uns zusammenhängende Quellen fehlen, wenn wir die Arnasaga nicht besässen. Wie die Verfasser der früheren Sagas schöpft Arni vor allem aus den Berichten der Zeitgenossen. Daneben verwertet er aber eine neue Quelle, die auch in den folgenden Sagas begegnet und diesen um so grössere historische Bedeutung giebt: die Urkunden und Briefe, die sich im Archiv des Bischofsitzes befanden. Hier im Skálholt muss auch die Heimat der Saga sein.

[1] Vgl. S. 82, wo von 21 Vísur Einars gesprochen ist, von denen ursprünglich nur der Anfang dagestanden hat *(ok er þetta upphaf á)*, während doch alle 21 Strophen folgen. Ganz ähnlich S. 99 ff.; 135 f.

[2] Ausg. Bisk. S. II. 677 ff. Vgl. dazu Vigfússon im Formáli S. LXXII ff.

Auf Grund dieser Quellen schildert der Verfasser in gewandter Sprache das Leben des Bischofs, für dessen Ideen und Pläne er ganz eingenommen ist und für den er entschieden Partei ergreift. Leider ist die Saga nicht vollständig erhalten. Die Membrane, auf welche alle Hdd. zurückgehen, endete mit Arnis Reise nach Norwegen (1291), so dass die Geschichte der letzten sieben Jahre seines Lebens verloren gegangen ist.

§ 248. Die *Laurentiussaga.*[1] Als 1294 der junge Priester Laurentius Kálfsson von Hólar nach Skálholt kam, ehrte ihn der Bischof Arni ganz aussergewöhnlich, so dass sein Verhalten allgemeines Staunen erregte: mit seinem prophetischen Blicke ahnte er, welche Rolle einst Laurentius in der isländischen Kirchengeschichte spielen würde (S. 797). Sein ungewöhnliches Talent machte ihn bald zum treuesten Beistand und Ratgeber des Erzbischofs Jǫrund von Niðarós, dem er im Kampfe gegen die Chorbrüder treu zur Seite steht, wodurch sein Leben in diesem Kampf wiederholt in Gefahr ist. Während dieses langen Aufenthalts in Norwegen ist der Flamländer Johannes sein Lehrer des kanonischen Rechtes, von dem er dann bei einer Visitationsreise auf Island, die er im Auftrag des Erzbischofs unternimmt, Gebrauch macht. Auf dieser zerfällt er mit dem Bischof Jǫrund von Hólar. Bald darauf erlangen seine alten Gegner, die norwegischen Chorbrüder, sowohl den Erzbischofstuhl von Niðarós, als auch den Bischofsitz von Hólar. Laurentius zieht sich ins Kloster zurück und ist erst in Þverá, dann in Þingeyrar als Lehrer, besonders des Lateinischen, thätig, denn er galt für den gelehrtesten Mann seiner Zeit. Diese Tüchtigkeit liess auch Auðun rauði, den Bischof von Hólar, die alte Gegnerschaft vergessen, so dass er dem Erzbischof den Laurentius aufs wärmste als seinen Nachfolger empfahl (vgl. S. 836). Von 1323—30 war Laurentius Bischof von Hólar und hat sich als solcher ganz besonders um das Schulwesen seiner Diözese grosse Verdienste erworben. Er sah auf die Wissenschaftlichkeit seiner Kleriker, und jeder musste sich vor ihm einer Prüfung unterziehen (S. 831). Wie viel er dabei auch auf die Muttersprache gab, zeigt sein Gespräch mit dem Bischof Jón von Skálholt (S. 861 f.) — Das Leben dieses Bischofs ist von einem seiner Zeitgenossen um die Mitte des 14. Jahrhs. aufgezeichnet, aller Wahrscheinlichkeit nach von Laurentius' Freunde Einar Hafliðason (Vigfússon), auf den der Bischof von allen Klerikern am meisten hielt, der immer in seiner Umgebung war und der ihm auch in seiner Todesstunde aus heiligen Schriften vorlesen musste. Es ist derselbe Einarr, der auch den Lǫgmannsannál verfasst hat. Seine Sprache ist gewandt, aber vielfach mit Fremdwörtern gemischt. Wie schon in die Arnasaga, sind auch in diese Abschnitte aus den Annalen eingeflochten. Der Schluss der Saga, der die drei letzten Lebenstage des Bischofs enthielt, ist sowohl in der ursprünglichen wie in der gekürzten Fassung (AM. 180, b. fol.) verloren gegangen.

§ 249. Nur wenig Momente aus dem Leben des gleichzeitigen Bischofs von Skálholt, des Jón Halldórsson (1322—39), enthält der *Jónsþáttr Halldórssonar,*[2] der ebenfalls der Mitte des 14. Jahrhs. angehören mag. Kurze Erzählungen, zum Teil Visionen, die sich an des Bischofs Aufenthalt in Paris, Bologna, Norwegen knüpfen, sind hier aufgezeichnet, daneben die Geschichte von einem gerechten Reichen, die Jón einst in der Predigt

[1] Ausg. Bisk. S. I. 787 ff.; nach AM. 180 b. fol. S. 878 ff. Vgl. Vigfússon im Formáli S. LXXXI ff.

[2] Ausg. Bisk. S. II. 221 ff.; von Gering, *Íslendzk Æventyri* I. 84 ff. (deutsche Übersetzung ebd. II. 70 ff.). Über Jón Halldórsson vgl. ebd. II. Vorrede S. VI ff.

zu Staðarhóll angebracht hat. Von seinem Leben und Ende wird nur im Eingang und am Schlusse kurz berichtet: die Freude an der Legende hat das Interesse für historische Stoffe verdrängt. — Seit der Mitte des 14. Jahrhs. ruht die isländische Geschichtsschreibung ganz. Was wir über die späteren und besonders über die letzten katholischen Bischöfe erfahren (Bisk. S. II. 221 ff.; Safn I. 15 ff.; 655 ff.), gehört der nachreformatorischen Zeit an und bewegt sich hauptsächlich in der Form der Annalen.

§ 250. *Annalen.*[1] Schon seit dem Ausgange des 13. Jahrhs. hatte die Freude an historischer Schilderung aufgehört. Nach südländischem Vorbilde begann man jetzt die historischen Thatsachen in Annalenform aufzuzeichnen. Die Guðmundarsaga, die Arnasaga, die Laurentiussaga haben bereits Annalenabschnitte in ihrem Texte. Im Anfange des 14. Jahrhs., wo die erhaltene Annalenüberlieferung einsetzt, müssen daher schon annalistische Aufzeichnungen vorhanden gewesen sein; früher lassen sich solche nicht nachweisen. Von dieser Zeit an besitzen wir zehn verschiedene Annalenwerke, die mit ihren letzten Erweiterungen bis ins 16. Jahrh. hinabgehen. Sie gehen im Kerne alle auf eine Urredaktion aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhs. zurück, die nach fremdem, abendländischem Muster entstanden ist: wie die deutschen Annalen des Mittelalters legen sie die Ostertafeln und den Ostercyklus des Dionysius Exiguus zu Grunde, setzen aber den Beginn der grossen Ostercyklen nicht in die Jahre 1, 532 und 1064, sondern 76, 608 und 1140. Und hierin stehen sie in der Annalenliteratur einzig da. Diese älteste Annalenfassung geht auf ein lateinisch geschriebenes deutsches Annalenwerk zurück, das eine Fortsetzung der Chronik des Ekkehard von Aura gewesen sein muss. Dieselbe geben die Annales regii relativ am besten wieder. Ob und wie weit der Verfasser noch andere gelehrte Werke benutzt hat, lässt sich nicht entscheiden, da die Auszüge aus Josephus, Petrus Comestor, Hieronymus auch dem Verfasser der Annales regii, die sie allein haben, zugeschrieben werden kann. Dagegen gehören dem Urredaktor die Erweiterungen an, die aus der norwegischen und isländischen Geschichte geschöpft sind; sie beginnen mit der Zeit Harald hárfagris und werden umfangreicher, je weiter die Zeit vorschreitet. Diese Angaben sind auch ausschliesslich isländisch, während die der Quelle lateinisch wiedergegeben sind. Benutzt sind dabei für die norwegische Geschichte die Konungasǫgur bis auf Sturlas Magnússaga, für die isländische neben Ari hauptsächlich die Biskupasǫgur und Sturlas Íslendingasaga. Dieser Vorlage gegenüber haben sich die einzelnen Bearbeiter verschieden verhalten: bald ist in den Bearbeitungen dies oder jenes getilgt, bald Neues hinzugefügt. Namentlich von der Mitte des 13. Jahrhs. an sind diese Annalen für die isländische Geschichte eine der wichtigsten Quellen. Ihr Alter und das ihrer Fortsetzungen lässt sich durch ihren Schluss leicht feststellen, da die Schreiber den Text bis auf ihre Zeit niedergeschrieben bez. erweitert haben. In dem letzten Teile zeigen auch die Annalen durchweg die grösste Selbständigkeit.

Die älteste erhaltene Annalensammlung sind die *Annales Reseniani* (Storm 1 ff.). Ihr Anfang ist in der Handschrift verloren; sie gehen von 1228—1295, sind durchweg isländisch geschrieben und zeichnen sich ganz besonders durch lakonische Kürze aus. Die Nachrichten aus der heimischen Geschichte sind noch dürftig; selbst von den isländischen Gesetzsprechern

[1] Ausg. *Íslenzkir Annálar* ed. AM. Kph. 1847; *Islandske Annaler* indtil 1578 udg. ved G. Storm. Christ. 1888 (beste Ausgabe mit trefflicher Einleitung).

sind bis 1200 nur ganz wenige angegeben. — Dieser Sammlung nahe stehen die *Annales vetustissimi* (S. 31 ff.), wie Langebek, der erste Herausgeber (Script. rer. Danic. II, 177 ff.), diese Annalen genannt hat (Munch nennt sie fälschlicher Weise Annaler Hauk Erlendssøns). Sie beginnen mit der Geburt Christi, nachdem die wichtigsten heilsgeschichtlichen Ereignisse des alten Testamentes in ihrem zeitlichen Verhältnisse zu dieser angegeben sind. Nach 999 haben sie eine grössere Lücke; erst bei 1270 setzt die Überlieferung wieder ein. Der erste Schreiber endete 1306; die Einträge der noch folgenden Jahre (bis 1314) sind von verschiedenen Händen. Während diese Annalen bis 1290 sich mit den Annales Reseniani decken, geht der Schreiber in den letzten Jahren seine eigenen Wege. Er war sicher ein Geistlicher im westlichen Island, wo auch die Annalen ihre Heimat haben. — Zu derselben Gruppe gehören auch die *Henrik Høyers Annalen* (S. 55 ff. vom Jahre 1000), die Dr. Henrik Høyer in Bergen um 1600 nach einer isländischen Vorlage geschrieben hat. Sie beginnen mit dem Jahre 547 und gehen bis 1310. Die letzten Jahre enthalten wesentliche Erweiterungen. — Diesen drei Sammlungen gegenüber nehmen die *Annales regii* (S. 77 ff.; Sturl. II. 348 ff. Script. rer. Danic. III, 1 ff.) eine Sonderstellung ein. Sie unterscheiden sich schon äusserlich dadurch von den anderen Werken, dass die angeführten Ereignisse bis ins 10. Jahrh., soweit sie das Ausland betreffen, fast durchweg lateinisch aufgezeichnet sind; erst von der Zeit, da die nordische Geschichte in den Vordergrund tritt, bedient sich der Schreiber der heimischen Sprache. Für diese ist seine Arbeit von besonderer Bedeutung: die Sorgfältigkeit und Konsequenz, mit der die einzelnen Laute wiedergegeben werden, steht in der Geschichte der isländischen Schrift einzig da. Die Grundlage dieses Werkes ist sicher dieselbe wie bei den anderen Sammlungen, aber neben der Vorlage sind noch andere Werke benutzt, so dass wir hier von einer neuen Annalenfassung sprechen können. Chronologische Bemerkungen über die wichtigsten Ereignisse des alten Bundes, über die Weltalter, Notizen aus der römischen Geschichte nach Josephus, Petrus Comestor, Hieronymus leiten das Werk ein; die Annalen selbst beginnen mit dem Jahre 46 v. Chr., da sich Julius Cäsar der Herrschaft in Rom bemächtigte, und durchlaufen die Zeit bis 1306. Die Einreihung der westsächsischen Könige und englischer wie französischer Geschichtsdaten lassen vermuten, dass der Redaktor auch eine englische Quelle benutzte. Seine Angaben sind ungemein gewissenhaft; die isländischen Gesetzsprecher werden von der ältesten Zeit an durchweg angegeben, und dadurch wird die isländische Chronologie fester an die abendländische geknüpft. Im Jahre 1306 schliesst der erste Schreiber; verschiedene Hände haben das Werk bis 1341 weitergeführt und auch in den früheren Teilen hier und da Ergänzungen eingefügt. Denn der Redaktor, der sich der Unzulänglichkeit seiner Vorlage und Arbeit bewusst war, hat vom Jahr 1279 regelmässig einen freien Raum nach jedem Jahr gelassen. So zeigt er sich als ein ebenso umsichtiger wie gelehrter Mann. Wo seine Heimat war, lässt sich nicht entscheiden, doch dünkt mich der Norden der Insel wahrscheinlicher als der Westen, zumal auch die Handschrift von hier (Hólar) stammt. — Verwandtschaft mit den Annales regii zeigen die *Skálholts Annálar* I (S. 157 ff.). Sie sind nur in drei grösseren Bruchstücken erhalten, die von 140—1012, 1181—1264 und 1273—1356 gehen, von einem Schreiber herrühren und vor 1362 geschrieben sind. Wie die Annales regii lassen sie von 1316 an einen freien Raum zwischen den einzelnen Jahren; in dem letzten Jahrzehnte werden sie

breiter und selbständig; sie liefern hier namentlich zur isländischen Geschichte Beiträge, erwähnen aber auch weltgeschichtliche Ereignisse und vor allem die Vorgänge in der Natur. Ob Skálholt, wo sie gefunden worden sind, ihre Heimat ist, lässt sich nicht entscheiden. — Dasselbe gilt von einem zweiten in Skálholt gefundenen Fragmente, dem *Skálholts Annál II* (S. 217 ff.), das die Jahre 1328--72 behandelt und an dem eine stattliche Anzahl Schreiber thätig gewesen ist. Der erhaltene Teil ist offenbar der Schluss des Werkes gewesen, denn er zeigt mit keinen der erhaltenen Annalen Übereinstimmung und bietet eine Menge Einzelheiten zur isländischen Kirchengeschichte, die wir nur hier finden. — Der *Lǫgmannz annáll* (S. 231 ff.), der ebenfalls zur Gruppe der Annales regii gehört, zerfällt in zwei Teile: der erste geht bis 1392 — ihm gab der Abschreiber Jón von Villingaholt allein den Namen Lǫgmannz annáll —, der zweite, die Fortsetzung, von 1393—1430. Jener rührt, wie aus den Schriftzügen unleugbar hervorgeht, zum grössten Teil von Einar Hafliðason her; bis zum Jahre 1362 hat dieser ihn selbst geschrieben, die folgenden Jahre bis zu seinem Tode (1393) sind dagegen unter seiner Leitung von verschiedenen Schreibern hergestellt. Der Eingang ist verloren; die Überlieferung setzt mit der Passio Petri et Pauli (66) ein. Die Gelehrsamkeit des Einar namentlich in der alten Kirchengeschichte zeigt sich in verschiedenen Zusätzen, die bald lateinisch, bald isländisch sind. — Der Priester und spätere Probst Gottskálkr Jónsson zu Glaumbœ († 1593) verfasste in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhs. ein Annalenwerk, den *Gottskálks Annáll* (S. 297 ff.), bei dessen Abfassung er eine ältere Sammlung zu Grunde legte, die von Christi Geburt bis 1394 ging. Daraus erklärt sich der sonderbare Charakter dieser Annalen. Gottskálkr muss seine Vorlage treu wiedergegeben haben. Diese schloss sich im allgemeinen an die Annales regii, wurde aber im 14. Jahrh. selbständig und hier und da etwas breit. Nach 1394 sind die Annalen ganz dürftig; viele Jahre enthalten überhaupt keine geschichtliche Notiz und erst vom 16. Jahrh. an wird der Stoff wieder reichlicher. Von jenen Annalen, die im Norden entstanden sein müssen, existierte eine etwas gekürzte Abschrift, die die Jahre 636—1394 behandelte und von der ein lückenhaftes Membranblatt (abgedr. bei Storm S. XXVIII ff.) und mehrere Papierhdd. erhalten sind. — Dem Ausgange des 14. Jahrhs. gehören auch die *Flateyjarbók-Annalen* an (hrg. Ftb. III. 473 ff.; von 1283—1394 bei Storm S. 383 ff.). Wie alles, was die Flateyjarbók enthält, sind auch diese eine kompilatorische Arbeit, die vom Priester Magnús Þórhallzson verfasst ist und zwar zwischen 1388 und 1394. Die letzten Jahre von 1388—1394 rühren möglicher Weise von einem anderen Zeitgenossen her. Sie beginnen mit den chronologischen und historischen Abschnitten, die auch die Annales regii enthalten, und lehnen sich bis ins 14. Jahrh. an eine Fassung dieser eng an. Nur muss die benutzte Sammlung die lateinischen Bemerkungen bereits in Übersetzung gehabt haben. Daneben ist der Lǫgmannzannáll stark benutzt, der von c. 1340—88 die Hauptvorlage des Schreibers ist. Die Vereinigung dieser beiden Hauptquellen ist ohne Geschick vorgenommen, so dass wiederholt dieselben Ereignisse, die die Quellen in verschiedene Jahre setzen, zweimal auftauchen. Auch an eignen Zuthaten fehlt es nicht. So enthalten die Annalen u. a. ein Gedicht des sonst unbekannten Snjólf auf den Kampf zu Grund und den Tod des Smið Andrésson (1362; S. 567) und mancherlei aus den isländischen Geschichtswerken. Selbständig sind auch sie in den letzten Jahren, deren Darstellung geradezu als zeitgenössische Geschichte bezeichnet werden kann. — Schon dem Zeitalter der beginnenden

Renaissance gehört der *Oddverja Annáll* (S. 427 ff.) an. Wie andere Annalenwerke dieser Zeit ist auch er mehr Chronik und besitzt weder das mittelalterliche Kalendersystem, noch die Aufzeichnung der Jahre ohne geschichtlichen Inhalt. Seine Bedeutung für die ältere Zeit liegt darin, dass der Bearbeiter eine verlorene Annalenhandschrift benutzt hat, die zur Gruppe der Annales regii stand, aber die welt- und kirchengeschichtlichen Ereignisse des Mittelalters in isländischer Sprache enthielt. Ausserdem verwertete er jüngere Skálholter Annalen, die von 70—1430 gingen, und gab im Eingang die *Odda Annálar,* ein gelehrtes, kompilatorisches Werk aus der Mitte des 16. Jahrhs., das einen Überblick über die Weltgeschichte von der Schöpfung bis 70 n. Chr. auf Grund mittelalterlicher Historiker und mehrerer Humanisten enthielt. Indirekte Bedeutung für die ältere Zeit hat der Oddverja Annáll auch noch dadurch, dass in seinen späteren Teilen ausser Vedels Übersetzung des Saxo und dem Geschichtswerke des Carion vielfach die Íslendinga- und Konungasǫgur benutzt sind.

Die direkt oder indirekt überlieferten Annalenwerke lehren, dass das 14. Jahrh. die Blütezeit der isländischen Annalenliteratur gewesen ist. Ihr Ausgangspunkt war aller Wahrscheinlichkeit nach die Diöcese von Skálholt; von hier aus kamen sie nach dem Gebiete des Bischofs von Hólar, wo sie durch den Redaktor der Annales regii besondere Gestalt erhielten, die dann die meisten Bearbeiter zur Grundlage und zum Vorbilde nahmen.

VIII. Die Berichte über die Besiedlung Grönlands und Entdeckung Vínlands.

§ 251.[1] Als eine isländische Kolonie muss Grönland aufgefasst werden. Von Island aus ist das Land entdeckt und besiedelt worden, Grönlands Verfassung war die isländische, und mit Island hat es auch in der Zeit norwegischer Herrschaft das Schicksal geteilt. Daher hatten auch an der Geschichte dieses Landes die Isländer reges Interesse. Verschiedene Íslendingasǫgur enthalten Episoden, die hier im fernen Westen spielen, so die Eyrbyggja, die Flóamanna-, die Fóstbrœðrasaga. Daneben besitzen wir aber auch Sagas, die im Zusammenhang die Entdeckung Grönlands und die Kolonisationsreisen nach Vínland schildern. Hierher gehört vor allem die *Eiríkssaga rauða*, die in ihrer relativ besten Gestalt in der Hauksbók erhalten ist (vgl. Finnur Jónsson, Indledn. zur Hauksb. S. LXXXI ff.; abgedr. daselbst S. 425 ff.). Diese enthält die Geschichte der Entdeckung und Besiedlung Grönlands. Nur im ersten Teile steht Eiríkr der Rote, der 982 nach seiner Ächtung Island verlassen und einer alten Sage von einem Lande im fernen Westen folgend Grönland entdeckt hatte, in dem Vordergrund. Von seinen Irrfahrten an der grönländischen Küste und seiner Niederlassung handelt die Saga. Im zweiten Teile tritt Leifr, Eiríks Sohn, hervor, der auf seiner Rückkehr aus Norwegen nach einem Lande verschlagen wurde, wo der Wein wild wuchs. Die Versuche, dies Land wieder-

[1] Das ganze Material, das sich auf die Entdeckung und Besiedlung Amerikas bezieht, ist hrg. in den *Antiquitates Americanæ* (Hafn. 1837) und in *Grönlands historiske Mindesmærker* (3 Bde. Kbh. 1838—45). Die Eiríkssaga rauða und der Grœnlendingaþáttr sind veröffentlicht in phototypischer Ausg. von Reeves (*The finding of Wineland the good.* Lond. 1890), in kritischer von G. Storm (Kph. 1891). Übers. ins Dänische von Storm, Christ. 1899; von Winkel Horn, Bill. III. 271 ff. — Von den zahlreichen Arbeiten zu dieser Literatur seien angeführt: Maurer, *Geschichte der Entdeckung Ostgrönlands* („Die 2. deutsche Nordpolfahrt 1869/70." I. 201 ff.); G. Storm, *Studier over Vinlandsreiserne* (Aarb. 1887, 293 ff.); Mogk, Mitteil. des Vereins f. Erdkunde zu Leipzig, 1893, 1 ff.; Fischer, *Die Entdeckung der Normannen in Amerika* (Freiburg 1902); Finnur Jónsson, Meddelelser om Grønland XX, 267 ff.; ders., *Grænlendinga Saga* (Reykj. 1899).

zufinden und zu besiedeln, bilden den Schluss der Saga: man fand es wohl (Neu-Schottland), musste es aber vor den Indianern *(Skrælingar)* alsbald wieder räumen. — Diese Saga mag in ihrer ursprünglichen Gestalt im Ausgang des 12. Jahrhs. meist nach mündlicher Überlieferung entstanden sein und zwar im westlichen Island, im Gebiet von Snæfellsnes. Wie sie vorliegt, ist sie eine Bearbeitung aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhs.; durch den Bearbeiter ist auch das Eingangskapitel über Óleif hvíti und seine Nachkommen nach der Landnáma in die Saga gekommen. Teile aus der Saga enthält die grosse Óláfssaga Tryggvasonar (hrg. von Storm S. 49 ff.). — Eine jüngere Eiríkssaga enthält die Flateyjarbók: den *Grænlendingaþáttr* (hrg. Ftb. I. 429—32; 538—49; bei Storm S. 51 ff.). Hier stehen die Vínlandsreisen der grönländischen Kolonisten in dem Mittelpunkt. Die Erzählung ist ziemlich unabhängig von der älteren; sie geht z. T. noch auf mündlichen Bericht zurück. Allein die historische Treue ist vielfach getrübt; alle möglichen Fabeleien haben Eingang gefunden, wenn sich auch hier und da historische Thatsachen, die man aus der Eiríkssaga nicht erfährt, erhalten haben. — Ungleich historischer ist der *ältere Grænlendingaþáttr* oder *Einarsþáttr Sokkasonar* (hrg. Ftb. III. 443 ff.). In ihm wird erzählt, wie die Grönländer auf Veranlassung Sokkis von Brattahlíð dessen Sohn Einar nach Norwegen senden, damit er hier bei König Sigurð Jórsalafari einen besonderen Bischofssitz auswirke. Mit dem Bischof kehrt Einarr nach Grönland zurück. Aber hier entspinnen sich bald heftige Streitigkeiten zwischen dem Bischof und norwegischen Kaufleuten, in denen Einarr erschlagen wird. Diese Streitigkeiten und die Sühne bilden den Hauptinhalt des Þátts. — Verloren gegangen ist der sagenhafte *Þáttr af Halli geit,* dessen Inhalt aus den Grönländischen Annalen des Björn Jónsson bekannt ist. Darnach durchwanderte ein gewisser Hallr mit seiner Ziege, von deren Milch er lebte, ganz Grönland und kam endlich nach Gandvík in Norwegen, das nach Anschauung der Isländer mit Grönland zusammenhing (Grönl. Hist. Mind. III. 524 ff.).

D. Die Konungasǫgur.

1. Die Sagas der norwegischen Könige.

§ 252. Zwischen Island und dem Mutterlande Norwegen hat jederzeit der innigste soziale und wirtschaftliche Zusammenhang bestanden. Diese Beziehungen von Mutter- und Tochterland wurden um so enger, nachdem der erzbischöfliche Stuhl in Niðarós errichtet und die isländischen Bistümer seit 1152 Zweige dieses Erzbistums waren. Kein Wunder, dass man sich daher schon frühzeitig eingehend mit der Geschichte Norwegens beschäftigte und bald das Leben einzelner Könige, bald grössere oder kleinere Zeitabschnitte darstellte. Im engsten Zusammenhange hiermit stand, dass man bald auch den norwegischen Beiländern, die seit alter Zeit auch mehr oder weniger politisch von Norwegen abhängig waren, sein Augenmerk zuwandte. So enstand die Geschichte der Orkneyen, der Færöer. Aber man ging weiter. Auch andere Länder, in denen Isländer öfter zu weilen pflegten, besonders Dänemark, wurden in das Arbeitsgebiet der isländischen Historiker gezogen. Und so verdanken wir diesen die wichtigsten Abschnitte der Geschichte des skandinavischen Nordens aus einer Zeit, wo dieser noch ausserhalb der Interessensphäre abendländischer Historiker lag. Hier haben wir wirkliche politische Geschichte, wenn auch die politischen Ereignisse mehr oder weniger um einzelne Personen gruppiert werden. Letztere sind nicht immer Könige, sondern zuweilen Jarle oder andere

hervorragende Persönlichkeiten. Doch da auch in diesen Fällen die Ereignisse fast durchweg in direktem oder indirektem Zusammenhange mit den Thaten der Könige stehen, so mag die allgemeine Bezeichnung *Konungasǫgur* ihre Berechtigung haben.

§ 253. Während die Verfasser der Íslendingasǫgur durchweg unbekannt sind, kennen wir verschiedene Bearbeiter der norwegischen Königsgeschichte mit Namen. Der früheste von ihnen ist Eiríkr Oddsson.[1] Über sein Leben erfährt man aus den Quellen nichts; nur indirekt kann aus den Werken, denen das seine als Quelle gedient hat, geschlossen werden, dass er in der 2. Hälfte des 12. Jahrhs. gelebt und sich längere Zeit in Norwegen aufgehalten hat. Sein Werk war das *Hryggjarstykki*, das er teils nach dem Berichte des Hákon magi, eines Lehnsmannes der Haraldssöhne, und anderer glaubwürdiger Gewährsmänner (so des Einar Pálsson Heimskr. 731), teils nach Autopsie verfasste (Heimskr. 736; Fms. VII. 226). Dasselbe umspannte die Regierungszeit des Königs Harald gilli (1130—39) und seiner Söhne, besonders des Ingi und Sigurð, ging also von 1130—1161, wie Maurer gezeigt hat, während Munchs (N. Hist. II. 1040 f.) und Storms Annahme, wonach es 1139 geschlossen haben soll, wenig wahrscheinlich ist. Geschrieben hat Eiríkr sein Werk bald nach 1161, und es ist nicht unmöglich, dass es in Norwegen verfasst ist, wo ihm die Quellen reichlich flossen. Leider ist die Arbeit verloren gegangen, und wir kennen sie nur aus späteren Geschichtswerken, besonders der Morkinskinna und der Heimskringla. Offenbar ist es in diesen für die Geschichte Harald gillis und seiner Söhne die zuverlässigste Quelle gewesen, wofür schon das Zeugnis Snorris spricht (Heimskr. 731 [32]; 735 [2]; 736 [2 ff.]; 737 [18]).

§ 254. Einige Jahrzehnte nach Eirík schrieb Karl Jónsson,[2] Abt des Klosters Þingeyrar, an der Geschichte des Königs Sverrir, der *Sverrissaga*. Wir wissen wenig über sein Leben. Zweimal hat er als Abt seinem Kloster vorgestanden, 1169—81 und 1187—1207. In der Zwischenzeit weilte er seit 1185 länger am Hofe des Königs Sverrir († 1202), der ihn zu seinem Geschichtswerke veranlasste, ihm das Material dazu bot und die Arbeit kontrollierte, ja vielleicht zum Teil diktierte. Hieraus erklärt sich die gewissenhafte und gründliche Darstellung der Jugend und ersten Regierungszeit des Königs, die erkennen lässt, dass selbst Briefe neben den Worten Sverrirs benutzt worden sind. Daher muss angenommen werden, dass dieser Teil auf alle Fälle in Norwegen entstanden ist. Hieraus erklärt sich vielleicht auch, dass die innere Politik des Königs, besonders die kirchliche, so ganz zurücktritt. Nach seiner Rückkehr übernahm Karl abermals das Amt des Abtes, zog sich jedoch von ihm 1207 zurück und verlebte die letzten Jahre seines Lebens (bis 1212 oder 13) als Privatmann. — Dass Karl ábóti an der Sverrissaga gearbeitet hat, zeigt das allen Fassungen eigene Vorwort, das sich in seinem Kerne auch in der Ftb. trotz der Überarbeitung mit den andern Fassungen deckt. Von der Auffassung dieses hängt es ab, ob auf Karl die ganze Saga (K. Maurer, Finnur Jónsson) zurückgeht oder nur ein Teil. Offenbar ist dieser Prolog nicht von Karl selbst. In ihm sagt der Verfasser, dass er den Anfang des Buches

[1] Vgl. G. Storm, *Historieskr.* S. 17 ff.; Maurer, *Altnord.* S. 59 ff.; F. Jónsson, *Lit. hist.* II. 381 ff.

[2] Über Karl Jónsson vgl. Maurer, *Altnord.* S. 60 ff.; Janus Jónsson, Tím. VII. 184; Vigfússon, Proleg. LXX ff.; F. Jónsson, a. a. O. II. 386 ff. — Die Sverrissaga ist herausgegeben nach den älteren Fassungen in AM. 327. 4° Fms. VIII. 5 ff.; nach Eirspennil Kgs. 1 ff. (gekürzt); der überarbeitete Text Ftb. II. 531 ff.; übers. ins Dänische von Rygh, *Norges Kongesagner* II. 1 ff. — Vgl. Cederschiöld, *Konung Sverre.* Lund 1901.

nach dem Buche geschrieben, das Karl ábóti Jónsson unter persönlicher Leitung Sverrirs verfasst habe *(ok er þat upphaf bókarinnar, er ritað er eptir þeiri bók, er fyrst ritaði ábóti Jónsson, en yfir sat Sverrir konungr sjálfr, ok réð fyrir hvat rita skyldi)*, aber dieser Bericht sei nicht weit gediehen *(ok er sú frásǫgn ekki langt framkomin)*. Es habe gehandelt von Sverrirs Kämpfen und von dem Anwachsen seiner Macht, und deshalb habe man diesen Teil des Buches *Grýlla* («Schreckensgespenst») genannt. Der spätere Teil des Buches dagegen sei nach den Berichten solcher Leute verfasst, die die Ereignisse selbst miterlebt oder angehört hätten (Kgs. 1 7 ff.). Ich vermag die Worte *en síðari hlutr bókarinnar* 1 14 nur als Gegensatz der Worte *er þat upphaf bókarinnar* 1 7 aufzufassen und demnach wie den Prolog, so auch die ganze Saga nicht dem Abt Karl, sondern einem etwas jüngeren Zeitgenossen Karls zuzuschreiben. Dieser hat im ersten Teile seines Werkes sich eng an die Grylla des Karl Jónsson angelehnt, hat ihm aber den Stempel seiner Persönlichkeit aufgedrückt, der auch aus dem 2. Teile spricht. Dieser ist sein eignes Machwerk. Offenbar ist dieser Verfasser der Sverrissaga ein Geistlicher gewesen, der wahrscheinlich aus der Schule Karls hervorgegangen ist und längere Zeit in Norwegen, wo er seine Gewährsmänner kennen gelernt, geweilt hat. Geschrieben muss diese Saga bald nach Sverris Tode sein (1202). Wie weit die Grylla Karls gegangen ist, lässt sich nicht entscheiden;[1] nahe liegt die Annahme, dass sie mit dem Falle König Magnús', des Gegners Sverrirs, geendet habe (1184. Kap. 92); nach ihm stand Sverrir auf der Höhe seiner Macht und damals weilte Karl bei ihm. Ebenso unmöglich ist es zu entscheiden, ob Karls Werk lateinisch oder isländisch verfasst gewesen ist; jedenfalls spricht nicht das Geringste für eine lateinische Quelle der erhaltenen Saga. Die Saga hat später Styrmir inn fróði abgeschrieben und ihr, wie er bei allen seinen Abschriften zu verfahren pflegte, hier und da eigenmächtige, wenn auch nur kleinere Zusätze beigefügt. Mit diesen Zusätzen Styrmirs ist die Saga in der Flateyjarbók erhalten nach der eignen Aussage des Schreibers Magnús Þórhallzson (Ftb. II. 533 6 f.).

§ 255. Kaum hatte Sverrir sich der Herrschaft in Norwegen bemächtigt, als durch sein energisches Auftreten der anmassenden Geistlichkeit gegenüber die inneren Unruhen ausbrachen. Der norwegische Erzbischof Eiríkr war nach Dänemark geflohen, und hier sammelten sich um ihn die Sverrir feindlich gesinnten Elemente, die sich nach dem Krummstab *Baglar* nannten. Ihre Seele war der Bischof Nikolás, unter dessen Führung sie den Bürgerkrieg in Norwegen erregten. Auch in diesen Kämpfen stützte sich Sverrir auf die 'Birkibeinar', denen er seinen Thron verdankte. Diese

[1] Mich will die Auffassung F. Jónssons, der die Grylla mit Fms. VIII. K. 100 schliessen lässt, am wahrscheinlichsten dünken. Mit den Kindern Sverrirs findet dieser Teil seinen natürlichen Abschluss. Und bei gründlicher Durchsicht stellt sich doch heraus, dass zwischen diesem Teile und dem folgenden ein Unterschied besteht. Dort treten die kirchlichen Streitigkeiten ganz zurück, hier spielen sie stellenweise geradezu eine hervorragende Rolle (vgl. K. 121 ff.). Wohl zeigt überall Sverrir einen frommen Sinn, aber im ersten ist er klösterlich fromm, im zweiten nicht. Neben Gott spielt immer die Jungfrau Maria und der heilige Óláfr herein (vgl. S. 55, 196 u. öft.); wie zeigt sich der König in der Leichenrede auf Jarl Erling in der Heiligen Schrift bewandert (S. 99 ff.); Träume und Wunder spielen eine wichtige Rolle. Im zweiten Teile finden wir fast nichts davon, nur einoder zweimal wird noch eines Traumes Erwähnung gethan. Und nicht einmal auf seinem Totenbette nimmt Sverrir die Maria oder Óláf in den Mund (S. 443 ff.) Dagegen werden hier wiederholt die Gesetze des heiligen Óláf erwähnt (S. 270. 277), von denen der erste Teil nichts sagt. Eine genaue Untersuchung der Saga würde sicher zu dem Ergebnis führen, dass sich auch in der erhaltenen Bearbeitung noch recht gut die doppelte Quelle erkennen lässt.

Kämpfe der Parteien dauerten auch nach Sverris Tode fort. Sie bilden den Inhalt der Dreikönigsaga oder der *Bǫglungasǫgur,* wie diese Saga in der Gullinskinna genannt wird (Fms. IX. 231 Anm. 1).[1] Diese ist demnach eine direkte Fortsetzung der Sverrissaga. Nach den drei Königen, unter denen sich diese Kämpfe zugetragen haben, nennen sie die Ausgaben *Hákonar saga Sverrissonar, Guttorms Sigurðarsonar ok Inga Bárðarsonar.* Diese drei Regenten, die aus der Dynastie König Sverrirs stammten und welche die Birkibeinar auf den Thron gehoben hatten, treten in der Saga selbst zurück, zumal Hákon und Guttorm, die nur kurze Zeit regiert haben. Die Genauigkeit, mit welcher der Verfasser alle Vorgänge bei den Baglar schildert, macht es wahrscheinlich, dass er mit ihnen in enger Beziehung gestanden hat. Deshalb darf ihm auch nicht mit F. Jónsson (Lit. hist. II. 640) das hübsche Schlusskapitel der älteren Fassung über Óðins Verweilen beim Schmiede Þórð vettir abgesprochen werden, dessen Inhalt der Führer der Baglar, der Jarl Philipp, dem Verfasser zu Túnsberg erzählt hat (Fms. IX. 56). Diese älteste Fassung endigt mit dem Ausgleich der Parteien unter König Ingi 1208; kurz nach dieser Zeit muss die Saga, sicher von einem isländischen Geistlichen, aufgezeichnet worden sein. Daneben hat noch eine überarbeitete Fassung bestanden, die eine Fortsetzung bis zu Ingis Tod (1217) enthielt. Mit Ausnahme geringer Fragmente (gedruckt Fms. IX. 214 ff.) ist diese nur bekannt aus der dänischen Übersetzung, die Peter Claussen 1633 veröffentlichte (hrg. mit altisländischer Übertragung Fms. IX. 57 ff.).

§ 256. Zur Zeit, da Karl Jónsson Abt des Klosters Þingeyrar war, lebten und wirkten hier zwei Mönche, deren Arbeiten uns, wenn auch nicht im Original, so doch in Übertragungen direkt oder indirekt erhalten sind: die Brüder Oddr Snorrason und Gunnlaugr Leifsson. Beide bearbeiteten das Leben Óláf Tryggvasons in lateinischer Sprache. Es ist auffallend, dass zu gleicher Zeit an gleichem Orte zwei Mönche sich an dasselbe Thema machten, und fast will es scheinen, als hätten wir hier Konkurrenzarbeiten, bei denen der eine Verfasser den andern zu überflügeln strebt.[2] Soweit sich aus den Überarbeitungen sehen lässt, ist Odds Arbeit zwar die kürzere, aber die tüchtigere gewesen, und manches Gute, was die Gunnlaugs enthält, mag der Korrektur des Gizur Hallsson zuzuschreiben sein. Von Odd Snorrason ist die *Óláfssaga Tryggvasonar* das einzige literarische Erzeugnis, von dem die Quellen etwas wissen. Auch über den Verfasser wissen wir nicht mehr, als dass er in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhs. als Mönch in Þingeyrar gelebt hat.[3] Dass die Saga ursprünglich lateinisch verfasst war, bezeugt der Halldórsþáttr der Ftb. (Ftb. I. 516; Fms. III. 176: *Oddr er flest hefir kompónerat á latinu af Ólafi k. Tryggvasyni*). Das

[1] Hrg. Fms. IX. 1 ff.; Kgs. 203 ff. — Vgl. Maurer, *Altnord.* S. 174 f.

[2] Björn Ólsen hat (Aarb. 1893) die Ansicht verfochten, dass Gunnlaugr das Werk Odds überarbeitet habe und dass diese Überarbeitung in der Fassung AM. erhalten sei. Die ausschlaggebende Stelle für diese Annahme bietet Fms. X. 374 ₆ ff., wo sich G. auf seine Gewährsmänner beruft. Die Stelle ist hier schwerlich ursprünglich; sie steht mit dem Vorhergehenden nicht in geringster Beziehung. Sie bildete wohl einst den Schluss von Gunnlaugs Óláfssaga. Hätte nun Gunnlaugr das Werk Odds so zur Basis genommen, wie Björn Ólsen meint, so wäre mir diese Berufung auf die Gewährsmänner unverständlich, und ich kann nicht annehmen, dass der Verfasser ein solches Plagiat Gizur zur Beurteilung vorgelegt haben würde.

[3] Über Odd vgl. K. Maurer, *Altnord.* S. 66 ff.; G. Storm, *Historieskr.* S. 33 ff.; Björn Ólsen, Aarb. 1893, S. 276 ff.; Morgenstern, *Oddr Fagrskinna Snorre,* Lpz. 1890; hrg. ist die Óláfssaga Tryggvas. nach cod. AM. 310. 4° Fms. X. 216 ff.; von Groth, Christ. 1895; nach cod. Holm. und Ups. von Munch, Christ. 1853.

Original ist verloren gegangen, aber von der isländischen Übersetzung, die aus ihm hervorgegangen ist, besitzen wir nicht weniger als drei leider nur fragmentarische Fassungen, deren Bearbeiter sich ihrer Vorlage gegenüber verschieden verhalten haben. Die Übertragung aus dem lateinischen Grundtext scheint nicht besonders gewandt gewesen zn sein: lateinische Wendungen und Worte und schwerfälliger Stil waren ihr eigen. Dies lässt die im Eingang und in der Mitte defekte Fassung AM. am klarsten erkennen, welche in formaler Beziehung der Übertragung und damit dem Grundtext am nächsten steht. Zweifellos rührt sie von einem Norweger her. Dagegen hat diese Fassung eine stattliche Anzahl Abschnitte (wie z. B. die Erzählung von den Jómsvíkingern Kap. 15), die dem Werke Odds nicht angehören können. Hierher gehören auch die vier letzten Kapitel (von der Freundschaft Óláfs mit dem englischen Könige, über Haralds Fall, über den schwedischen Bischof Jón), deren Beginn sich auch in der Stockholmer Membrane findet. Diese ist am Schlusse defekt, allein es unterliegt keinem Zweifel, dass sie dieselben Abschnitte wie AM. gehabt hat. Da nun die Stockholmer Fassung andere Interpolationen nicht hat, so liegt die Annahme nahe, dass Odds Werk zunächst nur am Schlusse Zusätze erhalten habe, und wenn diese dann in Gunnlaugs Werk aufgenommen worden sind, so ist es wohl möglich, dass sie von diesem herrühren. Die Schwierigkeiten lösen sich bei der Annahme, dass Gunnlaugr Odds Arbeit bereits in der Übersetzung abgeschrieben und am Schlusse mit eigenen Zusätzen versehen hat. Auf diese Arbeit gehen die Fassungen in cod. AM. und Holm. zurück; dort fügte der Schreiber, der sich formal an seine Vorlage hielt, verschiedene Berichte noch ein, hier glättete er den schwülstigen, ungewandten Stil und entfernte die zahlreichen Latinismen. Den richtigen Schluss und damit das Werk Odds ohne die Ergänzung bietet allein die Upsalaer Fassung, die leider nur wenige Kapitel vom letzten Teil der Saga enthält, so dass sich über sie schwer ein Urteil fällen lässt. — Durch seine Schreiberthätigkeit mag Gunnlaugr zur Überzeugung gekommen sein, dass noch manches bei Odd fehle, und diese Überzeugung mag ihn zur Ausarbeitung einer neuen Saga — wobei er natürlich das Oddsche Werk stark benutzte — veranlasst haben. In dem nur in der Stockholmer Membrane erhaltenen Prolog spricht sich Oddr über den Zweck seiner Arbeit aus: er will dem Vorläufer Óláfs des Heiligen ein Denkmal setzen, der zwar nicht nach seinem Tode Wunder gethan, der aber doch während seines Lebens viel Gutes geschaffen habe. Die legendarische Óláfssaga helga scheint sein Vorbild gewesen zu sein. Daher blickt auch bei dieser Saga überall der mönchisch-kirchliche Sinn durch. Die Bekehrungsthätigkeit Óláfs steht in dem Mittelpunkte der Saga. Wo sich eine Legende einflechten lässt, geschieht dies (vgl. z. B. die Legende von der heiligen Sunnifa Fms. X. 282; Holm. 25). Gottes Huld und Gnade begleitet allerorts den frommen König (vgl. Fms. Kap. 59), der es selbst nicht unter seiner Würde hält, mit dem Bischof Weihwasser im Lande umherzutragen und dies dadurch vom Zauber zu befreien. So ist die ganze Saga angehäuft mit vielen Sagen und sagenhaften Zügen, die sich im Laufe der Zeit an Óláf Tryggvason ebenso angefügt hatten wie an Óláf den Heiligen. Denn aus der volkstümlichen Überlieferung schöpft Oddr seine Darstellung, und fast auf jeder Seite kann man finden, wie er sich auf diese als seine Quelle beruft. Kritik hat der Verfasser nicht geübt; seine Vertrauensseligkeit auf die Worte der Leute und der einseitig kirchliche Standpunkt zwingen, die Saga zu historischen Zwecken mit Vorsicht zu benutzen. Gleichwohl ist die Saga als früheste

zusammenhängende Darstellung von Óláfs Leben für die späteren Historiker eine der wichtigsten Quellen.

Noch ungünstiger muss das Urteil über die *Óláfssaga Tryggvasonar* des Gunnlaug Leifsson ausfallen.[1] Wiederholt sind wir bereits Gunnlaug begegnet: als sklavischen Übertrager der Merlínússpá (§ 159), als Biographen des Bischofs Jón Ǫgmundarson (§ 243), als Verfasser des Þorvaldsþátts víðforla (§ 235). Dieser Þáttr gehört aller Wahrscheinlichkeit nach seiner Óláfssaga an. Wie seine Jónssaga war auch diese ursprünglich lateinisch verfasst (Ftb. I. 511; 516; Fms. III. 163; 172). Er legte sie Gizur Hallzson, dem gelehrtesten Manne seiner Zeit (vgl. Safn II. 26), vor, und dieser behielt sie zwei Jahre, ehe er sie ihm verbessert zurückgab (Fms. III. 173; ebd. X. 374).[2] Gunnlaugs Werk ist weder im Original noch in Übertragungen erhalten. Doch hat wohl eine isländische Übersetzung bestanden, die spätere Geschichtskompilatoren als Quelle benutzten. Vor allem ist sie neben der Heimskringla die Grundlage der grossen *Óláfssaga Tryggvasonar* gewesen, die im 14. Jahrh. entstand, jenes Konglomerats von allen möglichen kleineren oder grösseren Erzählungen, deren Inhalt direkt oder indirekt mit dem Leben Óláfs in Verbindung stand.[3] Aus dieser lernt man Gunnlaugs Werk besonders kennen, und wiederholt beruft sich der Kompilator auf dies als seine Quelle. Wie alle Arbeiten Gunnlaugs, muss auch die Óláfssaga breit angelegt gewesen sein; sie war reich an Legenden, zeigte scholastische Gelehrsamkeit und mönchische Frömmigkeit. Kritisch ist Gunnlaugr noch weniger gewesen als Oddr. Angeregt durch dieses Arbeit hat er zeitig weiter gesammelt, was er über Óláf Tryggvason hat erfahren können, und dabei keine schlechten Gewährsmänner gehabt (vgl. Fms. X. 374 6 ff.). Wann diese Saga entstanden ist, lässt sich nicht bestimmt feststellen; aus dem Leben der Gewährsmänner und des Gizur († 1206) kann man schliessen, dass sie dem letzten Drittel des 12. Jahrhs. angehört.

§ 257. War Odds Óláfssaga eine Rettung Óláf Tryggvasons, so setzt diese eine Óláfssaga helga voraus, die jene veranlasste. Eine solche hat es auch thatsächlich bereits um 1170 gegeben. Die *älteste Óláfssaga helga*, deren Verfasser unbekannt ist — Maurer (Altn. S. 102 ff.) hält Odd dafür —, kennen wir nur aus wenigen Bruchstücken, die Handschriften aus dem 13. und 14. Jahrh. entstammen.[4] Sie gehen nach Storms Forschungen auf eine Fassung der Saga zurück, die um 1160 entstanden sein muss und deren Verfasser neben historischem besonderes Interesse für die Wunderthaten Óláfs des Heiligen hatte. Zweifellos ist diese Saga auf Island entstanden, wofür schon die Thatsache spricht, dass die Fóstbrœðrasaga von dem Verfasser benutzt wurde. Seine Quelle war überwiegend die Tradition, hier und da auch die Skaldendichtung. Diese Saga war eine der wichtigsten Quellen sowohl der späteren legendarischen Óláfssaga, wie der zusammenhängenden Darstellungen norwegischer Geschichte. Auf ihr fusste in erster Linie die Óláfssaga, welche Styrmir inn fróði verfasst hat. Wir sind diesem Styrmir, dem Sohne des Kári, schon mehrfach begegnet:[5] er schrieb eine Landnáma (§ 238), eine Sverrissaga (§ 252) und vielleicht

[1] Über Gunnlaug vgl. § 243.

[2] Fms. X. 373 ff. ist das Kapitel über den Bischof Jón-Sigurð, das in der Fassung AM. der Óláfssaga Odds angereiht ist. Zweifellos gehört es aber Gunnlaug an.

[3] Hrg. Fms. I—III; Ftb. I. 37 ff.

[4] Hrg. mit Facs. von G. Storm, *Otte brudstykker af den ældste Saga om Olav den Hellige.* Christ. 1893; die älteren auch Osh. 1849. S. 90 ff.; G. Storm, *Historieskr.* S. 231 ff.

[5] Über Styrmir vgl. Safn II. 27 ff.; Maurer, *Altnord.* S. 90 ff.; G. Storm, *Historieskr.* 37 ff.

noch andere historische Werke. Aller Wahrscheinlichkeit nach war Styrmir aus der Schule Snorris hervorgegangen; er war Snorri ein treuer Anhänger und wurde von ihm mehrfach zu Missionen verwandt. Wiederholt war er Gesetzsprecher (1210—14; 1232—5); zugleich erscheint er als *prestr* und seit 1235 als Abt des Klosters Viðey. Als solcher starb er 1245. Styrmir war eine fleissige, aber keine geniale Natur, ein guter Christ, aber ein schlechter Kritiker, ein Kompilator, aber kein schöpferischer Geist. Für Legenden und Wundergeschichten sowie für genealogische Notizen zeigt er besonders Interesse. Seine Óláfssaga scheint eins seiner Hauptwerke gewesen zu sein. Wie Styrmirs andere Arbeiten ist auch sie nicht mehr erhalten; wir kennen sie nur durch die späteren Bearbeitungen der Osh., besonders der der Flateyjarbók, deren Kompilator sich wiederholt auf Styrmir als seine Quelle beruft (Ftb. II. 67; 68; 118; besonders III. 237, wo sich eine ganze Nachlese von Ólafserzählungen aus Styrmirs Werke findet). Darnach ist Styrmir der erste gewesen, der in die alte Lebensbeschreibung Óláfs des Heiligen eine Reihe Legenden eingeflochten hat. — Ungleich weiter in dieser Beziehung ist der Kompilator der sogen. *legendarischen Óláfssaga helga* gegangen, dessen Arbeit wir in einer norwegischen Abschrift aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhs. besitzen.[1] Sie unterscheidet sich vor allem dadurch von allen andern Fassungen der Óláfssaga — und dies rechtfertigt ihre Bezeichnung —, dass sie nach der eigentlichen Lebensbeschreibung im Zusammenhange eine Darstellung von Óláfs Wunderthaten giebt (K. 103—126), die mit der Óláfshomilie des norwegischen Homilienbuches (N. Homb. S. 149—168) auf gemeinsame Quelle zurückgeht. Aber auch in dem historischen ersten Teile sind vielfach neue Legenden eingeflochten und andere Überlieferungen neben der Hauptquelle, der alten Óláfssaga, ziemlich kritik- und verständnislos verwertet. Ein mehr norwegisches Kolorit hat die legendarische Óláfssaga dadurch erhalten, dass die Erzählungen von Isländern möglichst gemieden werden. An solchen besonders reich ist die *historische Óláfssaga helga*, die in verschiedenen Hdd. des 13. und 14. Jahrhs. erhalten ist.[2] Der Name 'historische' Saga gebührt ihr nur insofern, als sie das Anhängsel der Óláfshomilie nicht enthält, denn sonst ist sie durchaus nicht frei von legendarischen Zügen. Diese Saga als selbständiges Werk muss um die Mitte des 13. Jahrhs. entstanden sein, da die älteste Membrane, in der sie erhalten ist, die Stockholmer, noch dem 13. Jahrh. angehört. Diese Arbeit ist direkt aus Snorris Heimskringla geflossen: sie bringt zunächst den Prolog nach dieser, giebt dann einen ziemlich ungeschickten Auszug aus ihr für die Zeit von Haralds Einigungswerk bis zu Óláfs Auftreten, hält sich aber von K. 20 (Osh. 53) ganz streng an ihre Vorlage und giebt von dieser nicht nur die Óláfssaga, sondern auch die ersten Kapitel der Magnússaga góða. Aus dieser und den folgenden Teilen der Heimskringla giebt sie dann wieder teils blosse Fragmente, teils dürftige Auszüge, ja fast nur abgerissene Notizen bis zu den Haraldssöhnen Eystein, Ingi und Sigurð, und endigt mit wörtlicher Erzählung der Wunderthat, die Óláfr der Heilige unter der Regierung dieser Könige (um 1152) an dem englischen Priester Ríkarð ausgeführt haben soll (Osh. 53 K. 278 = Heimskr. S. 746 ff.). Diese Saga haben dann spätere Abschreiber durch Hinzufügung kleinerer oder

[1] Hrg. von Keyser og Unger, Christ. 1849 (Osh. 49). Vgl. Maurer, a. a. O. S. 74 ff.; Storm, a. a. O. S. 37 ff.; Jón Þorkelsson, Safn I. 137 ff.

[2] Hrg. nach der ältesten Stockh. Hd. von Munch og Unger, Christ. 1853 (Osh. 53), nach späteren Hdd. Fms. IV u. V; Ftb. II. Vgl. Maurer, a. a. O. S. 186 ff.

grösserer Þættir erweitert, die oft nur in ganz lockerem Zusammenhange mit dem Leben des Königs selbst stehen.[1]

§ 258. Ausser den besprochenen Konungasǫgur scheint es frühzeitig auch noch Lebensabrisse von andern norwegischen Königen gegeben zu haben. So macht der Vergleich der Heimskringla mit der Egilssaga die Sonderexistenz einer *Saga Haralds hárfagra*, auf die sich u. a. die Landnáma (Ísl. S. I. 41) beruft, sehr wahrscheinlich; auf eine *Hákonarsaga góða* beruft sich die Egilssaga (SB. 251), auf eine *Magnússaga góða* und *Haraldssaga harðráða* die Knýtlinga (Fms. XI. 208. 211), auf eine *Saga* von *Ingi Bárðarson* die Hákonarsaga gamla (Fms. IX. 247). Doch sind alle diese Sagas als Sonderwerke nicht erhalten, sondern nur in den Gesamtdarstellungen der norwegischen Geschichte. Nur von der *Hákonarsaga Ívarssonar* sind abgerissene Fragmente auf uns gekommen,[2] die den Eingang der Saga, des Jarls Jugend und seine Fahrten im Dienste König Harald harðráðis, enthalten und bis zur Flucht aus Norwegen gehen. Die Saga ist eine der Hauptquellen Snorris in der Geschichte Harald harðráðis gewesen.

§ 259. Neben diesen Einzeldarstellungen tauchen schon frühzeitig Werke auf, die im Zusammenhang grössere Abschnitte der norwegischen Geschichte behandeln. Da diese zum grösseren Teil auf den Monographien einzelner Könige fussen, so treten auch hier die persönlichen Ereignisse der Fürsten im Vergleich mit den politischen in den Vordergrund. Der erste, der solche Geschichte der norwegischen Könige geschrieben hat, war der Isländer Sæmundr (vgl. § 180). Es ist zu bedauern, dass sein Werk nicht erhalten ist, denn wenn dies der Fall wäre, würde sich die vielumstrittene Frage über das Verhältnis der norwegischen Historiographie zur isländischen mit Leichtigkeit lösen lassen. Jedenfalls ist es das Beispiel abendländischer Geschichtsschreiber gewesen, das den ersten Anstoss zu diesen Gesamtdarstellungen gegeben hat. Und wenn auch der Darsteller der ältesten uns erhaltenen norwegischen Geschichte Sæmunds Arbeit benutzt hat, so sagt er doch selbst im Prolog (Mon. hist. Norv. 3 ^{5}), dass ihn die historischen Werke anderer Völker zu seinem Unternehmen veranlasst hätten. Dieser Historiker ist Theodricus monachus, ein Norweger, über dessen Heimat und Leben keine Kunde auf uns gekommen ist.[3] Ihn mit G. Storm für einen Mönch des Klosters Niðarholm zu halten, ist ebenso bedenklich wie die Annahme Daaes, dass hinter dem Namen der Bischof Þórir von Hamar stecke, der 1189 oder 1190 Bischof wurde und ein eifriger Anhänger König Sverrirs war. Allerdings glaube auch ich mit Daae, dass sich Theodricus längere Zeit im Ausland aufgehalten hat, denn die Gelehrsamkeit und Belesenheit, die aus seiner *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* spricht, dürfte er schwerlich sich in Norwegen allein erworben haben. Das Werk ist lateinisch geschrieben; es enthält nach einem kurzen Prolog die Geschichte Norwegens von Harald hárfagri bis auf Harald gilli (858—1130), doch steht darin das Leben Óláf

[1] Diese Þættir sind zusammengestellt Fms. V. 155 ff. Sie sind später besonders behandelt.

[2] Abgedruckt bei G. Storm, *Historieskr.* S. 236 ff.

[3] Hrg. in Langebeks *Script. rer. Danic.* V. 311 ff.; von G. Storm, *Monum. hist. Norvegiæ* S. 1 ff. — Über den Verfasser G. Storm, Indledn. S. I ff.; Daae, Hist. (norsk) Tidsskr. 3. R. III. 397 ff. — Über die Quellen: G. Storm, a. a. O.; Ders., *De ældste Forbindelser mellem den norske og den isl. hist. Litteratur* (Christ. Vidensk. Selsks. Forh. 1875); *Historieskr.* S. 20 ff.; Aarb. 1871, 410 ff.; K. Maurer, *Altnord.* S. 216 ff.; Gjessing, *Kongesagaens Fremvæxt* bes. II. S. 35 ff.

Tryggvasons und Óláfs des Heiligen im Mittelpunkt, während die Ereignisse des ersten Jahrhunderts nur ganz kurz berührt werden und die der letzten auch ziemlich dürftig sind. Im allgemeinen hält sich der Verfasser an sein Thema, doch fügt er hier und da weltgeschichtliche, ja selbst geographische Excurse ein, zeigt grosse Neigung zur Reflexion, die er mit Belegen aus der Bibel, den alten und mittelalterlichen Geschichtsschreibern, besonders aus Lukan, schmückt, und trägt allerorten seine christliche Gesinnung und seine grosse Belesenheit zur Schau. Seine Quellen für die nordische Geschichte waren die Isländer (S. 3 ⁴), und es ist sehr wahrscheinlich, dass er sowohl die älteste Óláfssaga helga (G. Storm, Otte Brudstykker S. 24) als auch Sæmunds norwegische Geschichte und Aris ältere Íslendingabók benutzt hat, wenn es auch bei seinem Zitationseifer auffallen muss, dass er diese Historiker nicht nennt. Verfasst hat Theodricus sein Werk bald nach 1177 und wohl vor 1180, da in diesem Jahre der Erzbischof Eysteinn von Niðarós, dem die Arbeit gewidmet ist, durch Sverrir aus dem Lande vertrieben wurde.

§ 260. Von demselben Theodricus soll nach Munchs (Det norske Folks Hist. III. 1039) und Kålunds Vermutung auch die *Historia de profectione Danorum in terram sanctam* herrühren, die mit der Historia de antiquitate in der Handschrift vereint ist.[1] Es ist die Beschreibung der Kreuzfahrt von Dänen und Norwegern nach der Einnahme Jerusalems durch Saladin 1187. In lebhafter Weise ist hier dargestellt, wie der päpstliche Legat die Nachricht vom Falle Jerusalems nach dem Norden bringt, wie man sich hier in Dänemark sammelt, dann die Fahrt nach Norwegen, der Zuwachs durch Norweger, die Zusammenkunft mit König Sverrir, darauf die unglückliche Reise selbst, die Ankunft in dem heiligen Lande, der Besuch der heiligen Stätten und die getrennte Rückkehr nach der Heimat 1093. Der Verfasser, der nach Kålunds Nachweis auf alle Fälle ein Norweger gewesen ist, hat an der Fahrt teilgenommen und versteht diese in interessanter Weise darzustellen, wenn auch an verschiedenen Stellen sentimentale Seelenmalerei die historischen Thatsachen zurückdrängt.

§ 261. Ein drittes Werk, das norwegische Geschichte im Zusammenhang behandelt hat, ist die vielumstrittene *Historia Norvegiae*.[2] Wie jene Werke ist auch sie lateinisch geschrieben und zwar in einem Stil, der den Einfluss Adams von Bremen erkennen lässt. Das Werk ist nicht vollständig erhalten; ob der ganze fehlende dritte Teil durch die Überlieferung verloren gegangen ist oder ob ihn der Verfasser gar nicht ausgeführt hat, lässt sich nicht entscheiden. Nach seinen eigenen Worten im Prolog soll die Arbeit eine Beschreibung Norwegens und der Nachbarländer, eine Genealogie der norwegischen Könige und die Einführung des Christentums und seinen Sieg über das Heidentum enthalten (Mon. hist. Norv. 71 ¹⁰ ff.). Nur die beiden ersten Teile sind ausgeführt, und da diese scharf voneinander getrennt sind (S. 97), so liegt die Annahme nahe, dass auch zwischen dem zweiten und dritten Teile eine Trennung geplant war. Da aber diese am Schlusse fehlt, scheint auch vom zweiten Teile der Schluss verloren gegangen oder nicht da gewesen zu sein. Die Haupt-

[1] Hrg. Script. rer. Danic. V. 341 ff. — Vgl. Kålund, Aarb. 1896, 79 ff.; Riant, *Skandinavernes Korstog* S. 398 ff.

[2] Hrg. von Munch, *Symbolæ ad hist. antiq. rerum norveg.* S. 1 ff.; von G. Storm, *Mon. hist. Norv.* S. 69 ff.; Abdruck der schottischen Hd. S. 203 ff. — Vgl. G. Storm a. a. O. in § 259; S. Bugge, Aarb. 1873, 1 ff.; G. Storm ebd. S. 361 ff.; Maurer, *Entstehungszeit der älteren Frostuþingslǫg* (Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss. 1875) S. 8 f.; Gjessing, Sprogl. hist. Studier S. 132 ff.

bedeutung der Hist. Norv. liegt im geographischen Teile, den der Verfasser wahrscheinlich nach mündlichem Berichte zusammengestellt hat. Ausser Norwegen und Finnmarken giebt er auch einen Überblick über die norwegischen Tributärstaaten, die Orkneyen, Færöer und besonders Island, das er zu diesen rechnet. Auch Grönland mit seinen Skrælingern wird erwähnt, offenbar in Anlehnung an Ari, der im historischen Teile neben Sæmund, wie Gjessing sehr wahrscheinlich gemacht hat, die wichtigste Quelle gewesen ist. Auf Sæmund gehen wohl auch die Norsage und die Ynglingenkönige zurück. Mancherlei Irrtümer, die besonders der geographische Teil enthält, machen es wahrscheinlich, dass der Verfasser auf den Orkneyen seine Heimat gehabt hat, wie Munch und Bugge annehmen. Dafür spricht auch, dass das Buch einem höheren englischen Geistlichen gewidmet ist, dem Agnellus, der nach Storms Nachweis als Archidiaconus Wellensis 1183 eine Schrift über den Tod und das Begräbnis Heinrich II. von England verfasst hat. Damit ist auch Zeit der Abfassung gegeben: das Werk muss in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhs. entstanden sein, auf keinen Fall erst nach 1264, wie Maurer annimmt.

§ 262. Ausser diesen lateinisch geschriebenen Werken besitzen wir keine einzige historische Arbeit aus dem 12. und dem Anfang des 13. Jahrhs., die wir Norwegern zuschreiben müssen. Und auch indirekt lässt sich eine solche nicht erweisen. Denn die Annahme, dass eine der ältesten Gesamtdarstellungen norwegischer Geschichte, das isländische *Ágrip af Noregs konungasǫgum*, auf eine norwegische Vorlage zurückgehe, die namentlich G. Storm vertritt, ist mit guten Gründen zurückgewiesen worden; äussere wie innere Umstände sprechen dafür, dass sein Verfasser ein Isländer war (K. Maurer), wenn auch nicht geleugnet werden mag, dass sich derselbe längere Zeit in Norwegen aufgehalten, ja möglicher Weise hier sogar sein Werk geschrieben hat. Das Ágrip[1] ist nur fragmentarisch in einer alten und sprachlich sehr interessanten Handschrift erhalten; es sind verschiedene Blätter verloren gegangen, vor allem fehlen Anfang und Ende. Ob der Geschichte Halfdans des Schwarzen, deren Schluss das erste Blatt enthält, eine mythische Einleitung vorangegangen ist, lässt sich ebensowenig entscheiden wie die Frage, mit welchem Ereignis das Werk geschlossen hat. Doch ist die allgemeine Annahme, dass es bis zu dem Tode des Eystein meyli in der Schlacht bei Ré (1177) und dem Aufkommen König Sverrirs gegangen sei, sehr wahrscheinlich. Das Bruchstück enthält die Geschichte der norwegischen Könige und Jarle von Harald hárfagri bis zur gemeinsamen Regierung Magnús Sigurðarson und Harald gillis (1130) und ein Stück aus der Saga von Harald gillis Söhnen. Die Hauptzüge aus dem Leben der einzelnen Fürsten sind nach den vorhandenen isländischen Historikern, nach Sæmund, der ältesten Óláfssaga helga und Eirík Oddsson mit Auswahl wiedergegeben; hiermit sind norwegische, besonders Drontheimer Volkssagen verknüpft, die nur hier erhalten sind. Dagegen wird alles, was sich auf Island bezog, gemieden, und weder die Besiedlung der Insel noch die Einführung des Christentums daselbst sind erwähnt. Vereinzelt werden bereits Skaldenstrophen zitiert, wie von Sighvat in dem kurzen Bericht über Svein Alfívuson (Kap. 26) oder in der ausführlichen Erzählung von Magnús dem Guten (Kap. 29). So

[1] Hrg. von Munch, Samlinger til d. norske Folks Sprog og Hist. II. 273 ff.; Fms. X. 377 ff.; von Dahlerup (Kbh. 1880; beste Ausg.). Vgl. G. Storm, *Historieskr.* 25 ff.; *De ældste Forbindelser* S. 1 ff.; Maurer, *Altnord.* S. 145 ff. (die eingehendste Untersuchung über das Werk); Gjessing, *Konges. Fremv.* I. S. 34 ff.; II. 1 ff.; Sprogl. hist. Stud. 125 ff.; Vigfússon, Prol. LXXXVII.

zeigt der Verfasser in allem eine gewisse Selbständigkeit; sein Werk ist für die norwegische Geschichte eine der wichtigsten Quellen. Daher ist es auch mehrfach von späteren Historikern benutzt worden.

§ 263. Zu diesen gehört in erster Linie der Verfasser, auf dessen Arbeit die *Morkinskinna*[1] zurückgeht (d. h. 'vermodertes Pergament', wie Þormóður Torfason diese Hd. norwegischer Geschichte wegen ihres schlechten Zustandes nannte). Das ursprüngliche Werk war um 1220 verfasst, allein wir besitzen dies nur in einer Abschrift aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhs. Es enthält die norwegische Geschichte von Magnús dem Guten (1035) bis zum Tode Sigurðs Haraldssonar (1155), doch ist es aller Wahrscheinlichkeit nach wie die anderen Gesamtdarstellungen norwegischer Geschichte bis 1177 gegangen, denn der Schluss ist verloren, wie auch in der Mitte die Hd. mehrere Lücken zeigt. Die Morkinskinna ist ein rein kompilatorisches Werk. Der Verfasser liebt es, alle möglichen kleinen Erzählungen, die öfter mit dem Gang der historischen Ereignisse in gar keinem inneren Zusammenhange stehen, einzuflechten. Er geht dabei ganz kritiklǫs zu Werke und zieht heran, was er auftreiben kann. So ist dies Werk eine der wichtigsten Quellen für die Þættir. Einige freilich, wie der Úlfsþáttr ins auðga (S. 66 ff.), machen durchaus keinen historischen Eindruck. Hier und da zeigen sich sogar die Anfänge des romantischen Einflusses. Von den historischen Werken ist neben dem Ágrip die Arbeit Eiríк Oddssons die Hauptquelle gewesen, die als solche in der Saga Sigurðar slembidjákns auch zitiert wird (210[20]). Besondere Vorliebe und grosses Verständnis hat der Verfasser für die Skaldendichtung gehabt; die vielen in die Konungasǫgur eingeflochtenen Strophen, die meist recht gut überliefert sind, zeugen dafür. Die Sprache ist nicht durchweg gleich; während einzelne Teile fliessend und klar geschrieben sind, zeigen andere grosse Schwerfälligkeit. Auch hierin offenbart sich die unselbständige kompilatorische Arbeit des Verfassers.

§ 264. Ebenfalls ein kompilatorisches, doch ungleich kritischeres Werk ist das *Noregs Konungatal* oder die *Fagrskinna* (d. h. 'Schönes Pergament'), wie Þormóður diese Sammlung von Königssagas genannt hat.[2] Die Fgrsk. enthält, wie das Ágrip, die Geschichte der norwegischen Könige von Halfdan dem Schwarzen bis zur Schlacht bei Ré (1177). Wie im Ágrip, sind auch hier die Lebensabrisse der einzelnen Fürsten einfach aneinander gereiht. Die schriftlichen Quellen des Verfassers waren dabei fast dieselben wie die des Ágrip: Sæmunds Werk, Odds Biographie Óláf Tryggvasons, die älteste Óláfssaga helga, Eiríк Oddsons Hryggjarstykki. Ferner benutzte er eine oder mehrere Sagas norwegischer Jarle, von denen er die *Eiríkssaga Hákonarsonar* als seine Quelle zitiert (S. 54 Anm. 1). In seine Vorlage verflocht er verschiedene Episoden, die er auf Grund alter Gedichte oder nach den Erzählungen isländischer Männer wiedergab, wie er selbst in dem Jómsvíkingaþátt andeutet (S. 49). Auch sonst erweiterte er seine Vorlagen, wenn ihm noch anderer Stoff zur Verfügung stand. Besonders heimisch war er in der Skaldendichtung seines Volks

[1] Hrg. von Unger, Christ. 1867. — Vgl. G. Storm, *Historieskr.* S. 28 ff.; K. Maurer, *Altnord.* S. 193 ff.

[2] Hrg. von Munch og Unger (Christ. 1847); von F. Jónsson (1902 ff.). Vgl. Jón Þorkelsson, *Um Fgrsk. og Ólafs sögu helga.* Safn I. 137 ff.; G. Storm, *Historieskr.* 42 ff.; Ders., *Om Indskuddene i Fgrsk.* (Christ. Vidensk.-Selsk. Forh. 1875 S. 81 ff.); Ranisch, *Gautrekssaga* S. LXX ff.; Vigfússon, Prol. LXXXVII f.; K. Maurer, *Altnord.* S. 166 ff.; Gjessing, *Konges. Fremv.* I. 33 ff. II. 15 ff.; Sprog. hist. Stud. 125 ff.; Morgenstern, *Oddr Fgrsk. Snorre* (Lpz. 1890).

(vgl. S. 49, 126 u. öft.), und vielfach zog er gerade diese zur Ergänzung seiner Quelle heran. So sind die Eiríksmál allein in Fgrsk. erhalten (S. 16 f.). Alles dies verstand er leidlich zu einem harmonischen Ganzen zu vereinen, und fast nirgends klafft der Zusammenhang, wie es in Morkinskinna der Fall ist. Auch die Sprache ist in Fgrsk. ungleich einheitlicher und fliessend vom Anfang bis Schluss. Wie im Ágrip wird auch hier alles gemieden, was die Isländer betrifft, obgleich aus dem Interesse für die Isländer (vgl. S. 49[6 ff.]; 126[31 f.]) ganz klar hervorgeht, dass der Verfasser ein Isländer gewesen sein muss. Wenn wir nun das Werk nur in norwegischen Abschriften besitzen — die Originale sind beim grossen Kopenhagener Brande 1728 zu Grunde gegangen, doch existieren gute Papierhdd. davon —, so liegt die von F. Jónsson ausgesprochene Ansicht sehr nahe, dass dies Noregs Konungatal von einem Isländer am norwegischen Königshofe verfasst worden ist. Und dies könnte nur geschehen sein am Hofe Hákon gamlis (1217—63), von dem wir nicht nur wissen, dass er das regste literarische Interesse hatte, sondern dass er sich auch noch in seiner letzten Krankheit die Geschichte der norwegischen Könige von Halfdan dem Schwarzen an vorlesen liess (Kgs. S. 479). Hier mag das Werk um die Mitte des 13. Jahrhs. entstanden sein. Denn es früher anzusetzen und anzunehmen, dass es von Snorri benutzt sei, ist schon aus äusseren Gründen wenig wahrscheinlich.

§ 265. Hoch über diesen mehr oder weniger kompilatorischen Arbeiten steht die norwegische Königsgeschichte des Snorri Sturluson,[1] unter dem die isländische Historiographie ihren Höhepunkt erreicht. Über Snorris Leben ist § 150 gehandelt. In seinem Geschichtswerke finden wir die ganze Grösse seines Genies. Snorri ist als Historiker seiner Zeit vorausgeeilt und kann den Geschichtsforschern der Neuzeit zur Seite gestellt werden. Keine trockne Annalistik, kein langweiliges Anreihen von Ereignissen: die Personen sprechen und handeln, und ihre Handlungsweise ist allerorten psychologisch begründet. In dieser dramatischen Auffassung der Geschichtsdarstellung steht er selbst über Thukydides, dem er am nächsten kommt. Man fühlt sich zu ihm hingezogen, wie nur selten zu einem Historiker. Und neben dem tiefen Gehalte die edle, reine Sprache. Keine Verschachtelung der Sätze, nichts von holprigen Wendungen und schwerfälligen Konstruktionen, die uns bei andern isländischen Historikern oft straucheln lassen, keine unnütze Breite, nichts, was vom Thema ablenkt oder einer klaren Charakterschilderung Einbusse bringt. So ist Snorris Darstellungsweise klassisch in der eigentlichsten Bedeutung des Wortes. Unmittelbar neben dem Darsteller steht aber auch der Kritiker. Er lässt sich selbst im Prolog über sein kritisches Verfahren aus. Die Werke zeitgenössischer Dichter sind seine Hauptquelle, an der er die bereits bestehenden Geschichtswerke oder die Über-

---

[1] Ausg. von Schöning und Thorlacius. 3 Bde. (Havn. 1777—83); von Unger (Christ. 1868); von F. Jónsson 4 Bde. (Kbh. 1893—1901; beste Ausgabe); *Codex Frisianus* hrg. von Unger (Christ. 1871); *De bevarede Brudstykker af Kringla og Jöfraskinna* udg. ved F. Jónsson (Kbh. 1895). — Übersetzungen ins Dänische von Munch (Christ. 1859); von Winkel Horn (Kbh. 1896); G. Storm (Christ. 1899; mit guter Einleitung, worin auch die älteren Übersetzungen angeführt sind); ins Schwedische von H. Hildebrand (2. Aufl. Stockh. 1889); ins Englische von Morris and Eirík Magnússon (Lond. 1893). — Vgl. P. E. Müller, *Undersögelse om Kilderne til Snorres Heimskr.* (Kbh. 1823); K. Maurer, *Altnord.* S. 114 ff.; G. Storm, *Snorre Sturlassöns Historieskrivning* (Kbh. 1873); Vigfússon, Prol. LXXIII ff.; Gjessing, Morgenstern a. a. OO. (§ 264). Zu den Hdd. G. Storm, Ark. I. 47 ff.; 304; F. Jónsson, Ark. IX. 363 ff.; Ders. in Indledning zur Ausg. der Heimskr.

lieferung prüft. Je näher er seiner Zeit kommt, desto mehr folgt er der mündlichen Tradition, wie er sie von gewissenhaften Erzählern gehört hat. Daraus erklärt sich, dass in der Heimskringla die Skaldenstrophen im letzten Teile immer seltner werden, ja ganz schwinden. Die historische Würdigung dieser und der Hinweis auf ihre Bedeutung als geschichtliche Quelle ist Snorris hauptsächliches Verdienst. Wenn sie auch in früheren Werken nicht fehlen, so erscheinen sie doch hier relativ selten; sie gehören in diesen mehr zum Schmuck der Darstellung, und ihre Aufnahme ist öfter gar nicht durch die Prosa begründet. Snorri hat ihre Bedeutung klar erkannt: sie sind Berichte von Zeitgenossen, die an den Ereignissen selbst teilgenommen oder diese wenigstens von Teilnehmern erfahren haben. Mit ihnen will er daher die Wahrheit seiner prosaischen Darstellung belegen. So nimmt Snorri die Überlieferung, mag diese schriftlich oder mündlich sein, nicht auf guten Glauben hin; er streift ab, was er als Fabel oder spätere Zudichtung ansieht; er prüft jede einzelne Stelle und schreibt, was ihm am glaubwürdigsten scheint; er hat die Gegenden besucht, wo die Ereignisse spielen, und verbessert, wenn seine Quelle der geographischen Wahrheit nicht entspricht. Nur selten kombiniert er zwiefachen Bericht und trübt dadurch die historische Wahrheit. Vorzüglich versteht es Snorri, kurze Episoden aus dem Leben einzelner Männer, die Þættir, in seine Königsgeschichten zu verweben, so dass diese als selbständige Erzählungen schwer noch zu erkennen sind.

Das isländische Geschichtswerk, das sich an Snorris Namen knüpft, pflegen die Herausgeber nach den Eingangsworten *Heimskringla* ('Weltkreis') zu nennen; die Hdd. selbst nennen es *Nóregs konunga sǫgur* oder *Konungabók*. K. Maurer (Altnord. S. 126 ff.) meint, dass dies Werk jünger als Snorri sei und dass dieser nur einzelne Konungasǫgur verfasst habe. Ich kann mich mit dieser Annahme nicht befreunden, halte vielmehr mit G. Storm u. a. die Heimskringla in ihrem ganzen Umfange für ein von Snorri verfasstes Werk, wozu ihm sein enges Verhältnis zum norwegischen Hofe, besonders auch zu Hákon Hákonarson, und die Abstammung seines Pflegevaters Jón Loptssons Veranlassung gegeben hat. Auf alle Fälle geht durch das ganze Werk ein durchaus einheitlicher Ton, und die scheinbar unmöglichen Angaben, wie der Tod Kaiser Friedrichs II., lassen sich sehr gut als spätere Schreiberzusätze erklären. Das Werk mag ähnlich entstanden sein wie die Edda: stückweise. 1230 lag es jedenfalls fertig vor, denn um diese Zeit beschäftigt sich Snorris Neffe Sturla Þórðarson mit ihm (Sturl. I. 299: *var Sturla lǫngum þá í Reykjaholti, ok lagði mikinn hug á, at láta rita sǫgubækr eptir bókum þeim er Snorri setti saman*); er hat der Arbeit Snorris möglicher Weise die abschliessende Redaktion gegeben. — Ein Prolog leitet das ganze Werk ein; in ihm spricht sich Snorri über seine Quellen und seine historischen Grundsätze aus. Entstanden ist derselbe, als das Werk bereits abgeschlossen vorlag. Aus ihm erfahren wir auch, dass die Aufzeichnung nicht von Snorri selbst, sondern nur unter seiner Leitung erfolgt ist (1 [1]: *á bók þessi lét ek rita*). Er benutzt dabei neben den Gedichten der Skalden und der mündlichen Tradition die Geschlechtsregister *(langfeðgatal)* und Aris historische Notizen, die ihm wegen ihrer vorzüglichen Quellen besonders glaubwürdig erscheinen. Allein er hat ausserdem offenbar auch noch andere Aufzeichnungen verwertet. Werden doch in dem Werke selbst die Saga der Orkneyenjarle, die Jarlasaga (335 [6]) und Eiríkr Oddsson (731 [32]; 735 [3], 736 [7]) als Quellen zitiert. Ausserdem hat er aller Wahrscheinlichkeit nach fast die gleichen Quellen benutzt wie der Verfasser des Ágrip und der Fagrskinna: für die ältere

historische Zeit eine Hálfdanar- und Haraldssaga hárfagra, die auch in der Egilssaga Aufnahme gefunden, Odds Werk für die Óláfssaga Tryggvasonar, die älteste Saga Óláfs helga; daneben benutzte er die Færeyinga-, Orkneyinga-, die Jómsvíkinga-, die Kristnisaga u. a. Auch einzelne Þættir, die er in sein Werk verflocht, lagen ihm sicher schon aufgezeichnet vor.

Wie Ágrip und Fagrskinna behandelt auch die Heimskringla die historische Zeit von Hálfdan dem Schwarzen bis zur Schlacht bei Ré (1177). Aber diesem historischen Werke ist hier die mythische Ynglingasaga vorangestellt, eine durch andere Quellen und eigne Kombination erweiterte Paraphrase von Þjóðólfs Ynglingatal (vgl. § 119), wodurch das Geschlecht der norwegischen Könige auf Njorð und Frey zurückgeführt und dem Ganzen durch die Erzählung von Óðins Einwanderung aus Asien ein euhemeristisch-mythologischer Hintergrund gegeben wird. In dem Grossvater des Rognvald von Vestfold, auf den das Ynglingatal gedichtet war, ist der Anknüpfungspunkt gegeben, der die Ynglingenkönige mit Haralds Geschlecht verbindet: Guðrøðr mikilláti, Rognvalds Grossvater, war durch seine zweite Gemahlin Ása der Vater Hálfdans des Schwarzen. Und so springt Snorri nach einem kurzen Hinweis auf Rognvald auf dessen Oheim Hálfdan über und behandelt von diesem an die ganze norwegische Geschichte in pragmatischer Weise bis zum Aufkommen Sverrirs. Ihren Höhepunkt erreicht die Heimskringla in der Saga von Óláf dem Heiligen. Die Darstellung dieses zelotischen, harten Königs, den sein Streben für das Christentum zum norwegischen Nationalheiligen gemacht hat, lässt sich den besten Charakterzeichnungen zur Seite stellen. Überall versteht es der Verfasser in das Seelenleben seiner Gestalten einzudringen und mit diesem ihre Handlungen in Verbindung zu bringen. Daneben zeigt sich sein tiefer Blick in die vergangenen Zeiten und sein reges Interesse für diese, so dass die Heimskringla auch in kulturgeschichtlicher Hinsicht alle andern Geschichtsdarstellungen übertrifft.

Von den Haupthdd., die die Heimskringla überliefert haben, sind leider von zweien nur geringe Fragmente erhalten, doch besitzen wir davon gute Papierhdd. Nach F. Jónssons Untersuchungen ist die *Kringla* aus der Mitte des 13. Jahrhs. die beste. Ihr am nächsten steht der *Codex Frisianus* aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhs., die einzige alte Pergamenthd., der leider die ganze Óláfssaga helga fehlt. Derselben Zeit hat auch die Jöfraskinna angehört, die den Text in ziemlich verkürzter Gestalt giebt.

§ 266. In Snorris Schule aufgewachsen war sein Brudersohn Sturla Þórðarson (vgl. § 154), der Verfasser der Íslendingasaga (§ 232) und der Landnáma (§ 238). Diesen veranlasste König Magnús Hákonarson (1263—80), das Leben seines Vaters Hákons des Alten aufzuzeichnen, und so entstand die *Hákonarsaga Hákonarsonar.*[1] Indem diese unter der Leitung des Königs selbst und dem Beistande der weisesten Männer des Hofes (Sturl. II. 272) geschrieben wurde, erhielt sie ein offizielles Gepräge. Dies geht auch daraus hervor, dass der König dem Historiker die Briefe seines Vaters und Urkunden zur Verfügung stellte. So scheint wiederholt, namentlich in dem Verhältnis zwischen Hákon und Skúli, die objektive Wahrheit etwas zurückgedrängt zu sein. Gleichwohl ist die Saga für das 13. Jahrh. die wichtigste historische Quelle des skandinavischen Nordens und gewährt ein lebensvolles Bild von dem Wirken Hákons, das namentlich durch das Freundschaftsverhältnis mit

[1] Hrg. von Thorlacius et Werlauff Heimskr. V (1818); Fms. IX. 229 ff. X, 1 ff.; Ftb. III. 3 ff.; Kgs. 239 ff. Icel. S. II. 3 ff. — Übers. ins Lateinische Shl. IX. 139 ff.; ins Dänische von Rygh, Norges Kongesagaer II. 248 ff. — Vgl. Vigfússon, Prol. CVI f.

Kaiser Friedrich II., durch sein Verhältnis zu den Lübeckern u. a. auch für deutsche Geschichte Bedeutung hat. Nicht wie in den früheren Geschichtswerken lagen hier schriftliche Quellen zu Grunde: die Nachrichten der Zeitgenossen und des Königs sind fast ausschliesslich die Quelle des bald nach 1263 in sich abgeschlossenen Lebensbildes des Königs, und die eingefügten Strophen Sturlas und seines Bruders Óláfs sind mehr Schmuck der Darstellung als deren Quelle.

Ausser der Hákonarsaga hat Sturla auf einer zweiten Reise in Norwegen (1278) auch eine *Magnússaga Hákonarsonar* unter Beistand des Königs und nach seinen Briefen geschrieben. Allein von dieser sind nur geringe Fragmente auf uns gekommen.[1]

§ 267. Sturla ist der letzte selbständige Historiker Islands. Denn die späteren Arbeiten über norwegische Königsgeschichte sind nichts anders als mehr oder weniger redigierte Abschriften, die nur dadurch Wert erhalten, dass sie sonst verloren gegangene Þættir oder Episoden einflechten und den Geschmack der Zeit, die Freude am Fabulieren, charakterisieren.[2] Hierher gehören: die *Hulda* (AM. 66 fol.) und die *Hrokkinskinna* (cod. reg. 1010 fol. «runzlichtes Pergament»), die beide die Zeit von Magnús dem Guten bis zur Schlacht bei Ré (1035—1177) behandeln, die *Gullinskinna* («Goldenes Pergament») von Óláf kyrri bis Hákon Hákonarson (1066 bis c. 1260), der *Eirspennill* («der mit ehernen Schliessen Versehene»; AM. 47 fol.) von der letzten Zeit Óláfs des Heiligen bis zum Tode Hákon Hákonarsons (1029—1263 hrg. von Unger in den Kgs.), die *Skálholtsbók* (AM. 81a fol.) von Sverrir bis auf Hákon den Alten, der cod. AM. 61 fol., der die beiden Óláfssagas enthält, und vor allem die nach der kleinen Insel Flatey im Breiðafjörð genannte *Flateyjarbók*, ein mächtiges Sammelwerk, das zwischen 1387 und 95 von den isländischen Priestern Jón Þórðarson und Magnús Þórhallzson nach alten, z. T. verloren gegangenen Quellen recht sklavisch und nicht immer mit Verständnis geschrieben ist.[3]

II. Die Sagas der norwegischen Tributärstaaten.

§ 268. Während sich Island jahrhundertelang der Machtsphäre der norwegischen Könige entzogen hatte, kamen die andern Inseln des Westmeeres schon frühzeitig in ihre Gewalt. Bereits Haraldr hárfagri unterwarf die Orkneyen und Shetlandsinseln (Heimskr. 64), während die Færöer erst unter Óláf dem Heiligen tributpflichtig wurden (ebd. S. 372), wenn auch bereits früher einige Angesehene dieser Inseln Lehnsmänner der norwegischen Fürsten waren. Daraus erklärt sich, dass diese Inseln in der Geschichte der norwegischen Könige eine Rolle spielen. Dies hat den Sammeleifer der späteren Kompilatoren angespornt, und so haben diese, besonders die Flateyjarbókkompilatoren, auch die Geschichte jener Inselgruppen ihren Werken einverleibt. Da sie nun aber von den Thaten der Könige ausgingen und diese als Richtschnur ihrer Sammelwerke nahmen, so mussten sie notwendiger Weise jene Erzählungen zerstückeln. Dennoch war ihre Arbeit so mechanisch, dass sich die Stücke mit Leichtigkeit aneinanderreihen und zum Ganzen zusammensetzen lassen. Daraus ist mit Fug und Recht geschlossen worden, dass es einst zusammenhängende Darstellungen der Geschichte der Færöer und Orkneyen gegeben

[1] Hrg. Fms. X. 333 ff.; Icel. S. II. 361 ff.
[2] Vgl. K. Maurer, *Altnord.* S. 194 ff.; Vigfússon, Prol. CLVII ff.
[3] Hrg. von Vigfússon und Unger, 3 Bde. (Christ. 1860—68). Vgl. K. Maurer a. a. O.; G. Storm, *Isl. Annal.* S. XXXIII ff.

hat, Darstellungen, die mit zu den ältesten Werken isländischer Prosa gehören, da sie bereits von Snorri in seiner Heimskringla benutzt worden sind.

Die *Færeyingasaga*[1] findet sich eingeflochten in die Sagas von Óláf Tryggvason und Óláf dem Heiligen, wie diese die Flateyjarbók bietet. Hier wird sie auch unter diesem Namen zitiert *(svá sem segir í Færeyinga sǫgu* I. 369*)*. Nach dieser Handschrift hat Rafn die Saga zusammengestellt. Sie beginnt mit der Besiedlung der Færöer durch Grím kamban und die Nachkommen Auð der Steinreichen, von denen die Hauptgestalten der Saga, der rauflustige Þrándr und Sigmundr Brestisson, stammen. Die Streitigkeiten zwischen diesen beiden Verwandten, von denen Þrándr als Heide der Verfechter der Unabhängigkeit der Insel ist, während der von Óláf Tryggvason zum Christentum bekehrte Sigmundr für die Unterwerfung unter norwegische Herrschaft eintritt, bilden den Hauptinhalt der Saga. Als Þrándr im Verein mit Hafgrím die beiden Brüder Brestir und Beinir erschlagen hatte, verkaufte er deren Söhne Sigmund und Þórir nach Norwegen, wo die Vettern nach mancherlei Abenteuern zu Hákon jarl nach Hlaðir kamen, in dessen Dienste sich besonders Sigmundr hervorthat. Mit Hákons Unterstützung kehrt Sigmundr nach den Færöern zurück. Nach hartem Kampfe bietet hier Þrándr einen Vergleich an: der Jarl Hákon soll zwischen ihm und Sigmund entscheiden. Der Jarl macht darauf Sigmund zu seinem Lehnsmann, der den Tribut auf den Færöern für ihn einziehen solle, und bestimmt die Busse, die Þrándr zu zahlen hat. Sigmundr wird der angesehenste Mann der Færöer, steht in fortwährendem Verkehr mit Jarl Hákon und nimmt an der Jómsvíkingerschlacht in der Hjǫrungavág teil. Unter Óláf Tryggvason nimmt er den christlichen Glauben an, führt das Christentum auf den Færöern ein, stösst aber dabei auf den heftigsten Widerstand bei Þránd, der nur durch die Übermacht gezwungen den christlichen Glauben annimmt. Bald brechen die Kämpfe zwischen Þránd und Sigmund von neuem aus, bis Sigmundr erschlagen wird und zu gleicher Zeit sein Vetter Þórir ertrinkt. Von jetzt an ist wieder Þrándr Herr der Insel; zwischen ihm und den Kindern Sigmunds und Þórirs kommt es zur Aussöhnung. Der folgende Teil der Saga (Kap. 42 ff.) enthält die Versuche Óláfs des Heiligen, die Inseln wieder unter norwegische Botmässigkeit zu bringen. Allein der Führer der norwegischen Expedition wird erschlagen und der Versuch missglückt. Bald darauf brechen neue Streitigkeiten unter den Bewohnern der Inseln aus; sie bilden den Schluss der Saga, die mit Þránds natürlichem Tode und der Belehnung der Inseln an Leif Ǫzurarson durch Magnús den Guten (1035) endet. — Die Saga bildet ein durchaus zusammengehöriges Ganze. Die Zerrissenheit in der Überlieferung hat es mit sich gebracht, dass verschiedene Thatsachen (z. B. die Ermordung Sigmunds) wiederholt werden. Sicher besitzen wir sie nicht in der ursprünglichen Gestalt, wie sie um 1200 auf Island entstanden sein mag und Snorri vorgelegen hat. Denn mehrfach blickt der Einfluss der romantischen Dichtung durch, so besonders in den Erzählungen von Sigmunds Aufenthalt in Norwegen und von seinen Wikingerfahrten. Hier liegen spätere Zusätze und Erweiterungen vor. Aber gleichwohl blickt auch aus der überarbeiteten Saga der Typus der klassischen Sagas durch: die Komposition ist klar, die Sprache schlicht und einfach, die Charakteristik

[1] Hrg. mit neufæröischer Übertragung und dänischer und deutscher Übersetzung von Rafn und Mohnike (Kph. 1833); in Ftb. I. S. 122—150; (Kap. 155. 164. 294); S. 364—69; 549—57; II. 241—50; 394—404. — Vgl. K. Maurer, *Altnord.* S. 203 f.; Golther, Germ. Abhandlungen zum 70. Geburtstag K. v. Maurers (1893) S. 1 ff.

der einzelnen Gestalten, besonders Sigmunds und Þránds, ganz vortrefflich. Auch ihr historischer Wert muss hervorgehoben werden: sie giebt uns in ihrem Kerne in einwandfreier Weise die älteste Geschichte der Færöer, die inneren Streitigkeiten der Geschlechter und ihr Verhältnis zu den norwegischen Königen. Der Verfasser ist offenbar in den færöischen Verhältnissen vollständig heimisch gewesen; auf den Inseln selbst mag er die Geschichte ihrer Geschlechter gehört haben.

§ 269. Während sich die Færeyingasaga in ihrer ganzen Darstellungsweise mehr an die Íslendingasǫgur anschliesst, trägt die mehr monarchische *Orkneyingasaga* oder die *Jarlasǫgur* (Heimskr. 335 [6]; Ftb. II. 347 [7]; Fagrsk. 99 Anm. 5) den Charakter der Konungasǫgur.[1] Wie jene Saga ist auch diese vollständig nur in der Flateyjarbók erhalten und hier ebenfalls in die Sagas von Óláf Tryggvason und Óláf helgi eingeflochten und infolgedessen zerrissen. Gleichwohl weisen die Zitationen in der Heimskringla und Membranfragmente auf die Sonderexistenz dieser Saga hin. Sie enthält die Geschichte der Orkneyenjarle von der Unterwerfung der Inseln durch Harald hárfagri bis zum Tod des Jarl Rǫgnvald (1158). Als Eingang (Kap. 1—3) benutzte der Verfasser die mythische Erzählung von der Auffindung und Besiedlung Norwegens durch das Geschlecht Fornjóts, die auch für sich überliefert ist (Ftb. I. 21 ff.). Die eigentliche Saga zerfällt dann in drei in sich abgeschlossene Teile. Der erste enthält die Geschichte der Orkneyenjarle von dem ersten Sigurð bis zum Tode Þorfinns (c. 880 bis 1064; K. 4—38); der zweite behandelt die Geschichte Magnús Eyjajarls helga und seines Gegners, des Jarls Hákon Pálsson (1064—1126; K. 39—56). Die ersten Jahrzehnte dieses Abschnittes sind wohl dürftig behandelt, aber eine Lücke klafft nicht. Auch die Geschichte des Jarltums Haralds und seines Bruders Pál (K. 57—59) ist nicht besonders tief: sie führt nur zu dem letzten Hauptteil, dem Lebensabriss des Rǫgnvald (K. 61—113), dem sich ein kurzer Abschnitt über die Thätigkeit des Jarls Svein Ásleifarson anschliesst (K. 114—16; 1158—70). K. Maurer, besonders aber Vigfússon haben die Annahme verfochten, dass die Orkneyingasaga ein kompilatorisches Werk sei und dass der Kompilator drei Sagas einfach aneinander gereiht habe. Ich muss mit F. Jónsson diese Ansicht zurückweisen. Wohl mögen in mündlicher Tradition eine Jarlasaga, die die Geschichte der ältesten Jarle enthielt, eine Magnússaga helga und eine Rǫgnvaldssaga bestanden haben, aber diese hat der Verfasser nicht einfach aneinander gereiht, sondern hat zielbewusst eine zusammenhängende Geschichte der Orkneyenjarle bis 1170 gegeben, wozu jene Sagas ihm als Quelle dienten. Der Charakter und Stil ist durch die ganze Saga in jeder Beziehung einheitlich (man vgl. die langen Reden, die Verwertung der Skaldenstrophen u. dergl.), und nirgends klafft in der zeitlichen Darstellung eine Lücke, die solche kompilatorische Arbeit begründe. Ob zu dieser ursprünglichen Saga auch die Wunderthaten des heiligen Magnús gehört haben (K. 60), lässt sich schwer entscheiden. — Auf dieses historische Werk geht nun die doppelte Fassung der *Magnússaga helga* (hrg. Icel. S. I. 235 ff.) zurück; wie Maurer gezeigt, ist die jüngere Fassung (II) eine klägliche Verschmelzung des betreffenden Abschnittes der Orkneyinga mit der lateinischen Vita des Jarls, die ein Meister Robert verfasst hat. — Wann die Orkneyingasaga geschrieben ist, lässt sich nur relativ bestimmen: da sie Snorri bereits

[1] Hrg. von Vigfússon, Icel. Sag. I. 1 ff.; Ftb. I. 219—27; 558—60; II. 176—82; 404—519. — Übers. ins Englische von Hjaltalin and Goudie (Edinb. 1873). — Vgl. G. Storm, *Historieskr.* S. 61 ff.; K. Maurer, *Altnord.* 200 ff.; Vigfússon, Prol. XCII ff.

benutzt hat, muss sie spätestens in der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. entstanden sein.

III. Die Sagas zur Geschichte der anderen nordischen Reiche.

§ 270. Während die Geschichte der schwedischen Könige bei den Isländern keine Pflege fand, besitzen wir mehrere Sagas, die sich auf die dänische Geschichte beziehen. Es hängt dies damit zusammen, dass der Hof der dänischen Könige, besonders Knúts des Mächtigen und Knúts des Heiligen, nächst dem norwegischen Königshofe der Zielpunkt isländischer Skalden war. In ihren Gedichten lebten die Thaten dieser Könige fort, die später neben der mündlichen Tradition Veranlassung zur Darstellung der dänischen Geschichte gaben. Schon im Anfang des 13. Jahrhs. muss eine *Knútssaga gamla* existiert haben, da sich Snorri auf diese beruft (Heimskr. 530 [25]).[1] Allein sie ist ebensowenig erhalten wie die *Skjǫldungasaga*, die ebenfalls in der Heimskringla erwähnt wird (S. 27 [27]). Letztere muss die Geschichte der mythischen Könige Dänemarks enthalten haben und ein Pendant zu der mythischen Ynglingasaga gewesen sein. Im Jahre 1461 besass das Kloster Mǫðruvellir ein Exemplar dieser Saga (Dipl. isl. V. 290), und im Ausgang des 16. Jahrhs. verwertete sie Arngrímur Jónsson in seiner lateinisch geschriebenen Geschichte des alten Dänemarks, durch die uns Auszüge aus der Skjǫldunga erhalten sind.[2] Dass diese, wie Vigfússon annimmt, die ganze dänische Geschichte bis zum Ausgang des 12. Jahrhs. umfasst habe, ist schwerlich anzunehmen. — Während diese Sagas verloren gegangen sind, besitzen wir eine Darstellung der dänischen Geschichte von Harald Gormsson bis auf Knút Valdimarsson (c. 950—1190), die um das Jahr 1265 auf Island entstanden ist, die *Knýtlingasaga*.[3] Es ist eine doppelte Arbeit, die in diesem Werke vorliegt. Der Verfasser wollte eine zusammenhängende Darstellung der dänischen Geschichte geben. In der Geschichte der früheren dänischen Könige, des Harald Gormsson, Svein tjugguskegg, Knút des Mächtigen, des Svein Úlfsson und seiner Söhne, benutzt er vor allem die Heimskringla Snorris, die er selbst wiederholt unter dem Titel *Ævi Nóregs konunga* (Fms. XI. 179 [13]; 206 [13. 23]; 343 [23]) als seine Quelle zitiert. Daneben werden aber auch Skaldengedichte und die mündliche Tradition herangezogen. Letztere bildet im dritten Teile (K. 94 ff.), in der Geschichte Eirík eymunis, Sveins, Knúts V., Waldemars des Grossen und Knúts VI. die Hauptquelle, und diese zeigt sich, wie ein Vergleich mit Saxo und Helmold lehrt, ziemlich zuverlässig. In dieses selbständige Werk, das im Anfang dürftig, dann aber immer reichhaltiger wird, ist eine ältere Saga von Magnús dem Heiligen eingeschoben (K. 25; 26; 28—64; 66—68; 72; 77), die legendarisch ausgeschmückte Lebensgeschichte des Königs, das Werk eines Geistlichen mit der interessanten Einlage über die Geographie Dänemarks (K. 32). Auch die Erzählung von Knút lávarð (K. 84—88; 90—92) scheint schon als Þáttr vorgelegen zu haben. Offenbar hat es der Verfasser wohl verstanden, seine Quellen zu einem Gesamtbild zu vereinen. Ob zu dieser Saga

---

[1] Die Zitation der Knútssaga helga (Ausg. Unger 633 [27]) findet sich in einem Abschnitt, den nur die interpolierte Überlieferung der Heimskr. kennt (vgl. Ausg. von F. Jónsson III. 231).

[2] Hrg. von A. Olrik, Aarb. 1894, 104 ff. — Über die Skjǫld. vgl. G. Storm, *Historieskr.* 66 f.; Vigfússon, Prol. LXXXVIII ff.; A. Olrik, a. a. O. S. 83 ff.

[3] Hrg. Fms. XI. 177 ff. — Vgl. K. Maurer, *Altnord.* S. 204 ff.; Vigfússon, a. a. O.; F. Jónsson, *Knýtl. dens Kilder og historiske Værd.* Danske Vidensk. Selsk. Skrift. 6. R. IV. 1 (Kbh. 1900).

ursprünglich auch die Skjǫldungasaga als Eingang gehört hat, wie Vigfússon annimmt, lässt sich schwer entscheiden. Thatsache ist, dass die Saga mit der Thronbesteigung Harald Gormssons ziemlich abgerissen und ganz gegen den Sagatypus anhebt. Dieser Anfang könnte nur dadurch erklärt werden, dass der Verfasser die Skjǫldungasaga vor sich hatte und an diese unmittelbar seine Arbeit anschloss. Andererseits ist es recht wohl denkbar, dass ein Abschreiber die mythische Einleitung, die er in einer besonderen und ausführlicheren Skjǫldungasaga behandelt wusste, wegliess. Ähnlich handelte ein späterer Bearbeiter der anderen Saga, die Beiträge zur dänischen Geschichte liefert, der Jómsvíkingasaga.

§ 271. Die Niederlage der dänischen Jómsvíkinger in der Schlacht in der Hjǫrungavág (995) hatte bereits den Skalden Stoff zur Dichtung gegeben (vgl. § 128; 146). Hatte doch eine stattliche Anzahl Isländer im Dienst des Jarl Hákon von Norwegen an diesem Kampfe teilgenommen. So lebte die Erinnerung an diese vernichtende Schlacht bei den Isländern fort, und schon um 1200 mag dies Ereignis schriftlich fixiert worden sein. Dass sich daran Bemerkungen über die Jómsvíkinger im allgemeinen schlossen, war selbstverständlich. Diese älteste Geschichte der Jómsvíkinger ist nicht erhalten; wir kennen sie nur aus Snorris Heimskringla (S. 152 ff.) und aus der Fagrskinna (S. 45 ff.). Neben ihr lebte die Tradition noch fort, und bei ihr machten sich neue Sagenbildungen geltend. Auf Grund dieser entstand um die Mitte des 13. Jahrhs. ein neues, ziemlich fabelreiches Werk, die *Jómsvíkingasaga*, die wir in fünffacher Überlieferung besitzen.[1] Jeder Abschreiber zeigte seiner Vorlage gegenüber eine gewisse Selbständigkeit und fügte bald neue, ihm bekannte Sagenzüge hinzu, bald liess er weg oder zog zusammen. In ihrem ersten Teile (K. 1—13) bietet die Jómsv. ein Stück aus der dänischen Königsgeschichte von Gorm dem Alten und seinen Nachfolgern mit allen möglichen Fabeleien, besonders Träumen und Ahnungen, bis zur Entzweiung des norwegischen Jarl Hákon mit den Dänenkönigen. Es ist offenbar, dass dieser Teil von dem Sagaschreiber erdichtet worden ist, um den Zug der Dänen und Jómsvíkinger gegen Jarl Hákon zu motivieren; er gehört demnach zu dem Urbestand der Saga. Wenn derselbe nun in der jüngsten Überlieferung E fehlt, so kann er hier vom Schreiber nur aus irgendwelchem Grunde absichtlich weggelassen worden sein. Mit K. 14 beginnt die eigentliche Jómsvíkinga. Sie setzt bei dem Vater und mit der Geburt Pálnatókis ein, erzählt des Jünglings Zwistigkeiten mit Harald Blauzahn und Svein Gabelbart, die Gründung der Jómsborg und des Wikingerstaates an der Odermündung im Wendenlande, die straffen Gesetze der Jómsvíkinger, ihre Kämpfe, das laxere Regiment unter Pálnatókis Nachfolger Sigvald, die Verbrüderung Sigvalds mit König Svein von Dänemark, das Gelübde der Jómsvíkinger, den Jarl Hákon zu töten und ihre Niederlage in der Hjörungenbucht, die der Anfang zu ihrer vollständigen Vernichtung war. Wie der Eingang ist auch dieser historische Teil mit allen möglichen Fabeleien (vgl. Pálnatókis Kunst als Bogenschütze K. 22 u. öft.), besonders mit zukunftkündenden Träumen, ausgeschmückt. Diese sind allen Fassungen eigen. Im einzelnen freilich

[1] Hrg. Fms. XI. 1 ff. (unkritisch); die lat. Übersetzung des Arngrim Jónsson nach einer verloren gegangenen Membrane ist hrg. von Gjessing (Kristianssand 1877) A; nach AM. 291. 4⁰ von af Petersens (Kbh. 1882) B; nach Cod. Holm 7, 4⁰ von Cederschiöld (Lund 1874) C; in der Ftb. I. 96—106; 153—205 D; nach AM. 510, 4⁰ von af Petersens (Kbh. 1879) E. — Übers. ins Lat. Shl. XI. 1 ff.; ins Deutsche von Khull (Graz 1891). Vgl. K. Maurer, *Altnord.* S. 106 ff.; Vigfússon, Prol. XCI f.; G. Storm, Ark. I. 235 ff. (Über die verschiedenen Redaktionen. Hiernach sind die Bezeichnungen A B C D E).

weichen sie vielfach von einander ab. A scheint der ursprünglichen Saga am nächsten zu stehen, B sind Züge aus dem Sagacyklus von Ragnar Loðbrók und seinem Geschlecht eingefügt, C giebt den Text mehrfach verkürzt, D hat andere historische Quellen mit seiner Vorlage verflochten, E endlich hat die halbmythische Einkleidung bei Seite gelassen, aber dafür andrerseits den Text durch Aufnahme der Jómsvíkingadrápa des Bischofs Bjarni Kolbeinsson und einer Anzahl Strophen des Tind Hallkelsson sowie anderer historischer Berichte wesentlich erweitert. Dass letztere auf die von Snorri benutzte alte Jómsvíkinga zurückgehen, wie Storm annimmt, scheint wenig wahrscheinlich. Eine gründliche Untersuchung der Jómsv. wäre trotz der trefflichen Einleitungen af Petersens und G. Storms Forschungen recht wünschenswert.

IV. Die Þættir in den Konungasǫgur.

§ 272. In der Geschichte der norwegischen Könige und der nordischen Reiche finden wir eine Anzahl kleiner Erzählungen, die z. T. unverarbeitet mit dem Gesamtstoff in den kompilatorischen Arbeiten, wie der Morkinskinna, oder in Sammelwerken, wie der Flateyjarbók, erhalten sind. Sie gehören ganz verschiedenen Zeiten an und haben nur teilweise historischen Wert. Einige sind nur ganz locker an diesen oder jenen König geknüpft, sind reine Fabeleien aus der Zeit der Lygisögur und geben sich schon dadurch als junge Machwerke zu erkennen. Soweit sie Isländer betreffen, sind sie bereits § 220 ff. behandelt. Hierher gehört zunächst der *Hálfdanarþáttr svarta,*[1] die kurze Geschichte von Harald hárfagris Vater Hálfdan, der Erweiterung seines Gebietes und der Geburt seines Sohnes Harald. In diese geschichtliche Erzählung, die auch von Snorri und in Fgsk. benutzt ist, ist das ätiologische Märchen von einem gefangenen Troll Dofri, der *Dofraþáttr* (K. 5—6), eingeschoben, jenem Riesen, den der junge Harald mit dem Finnenschwerte befreite und der sich infolgedessen seiner annahm, als ihn sein Vater vertrieben hatte. Dieses Märchen vom Riesen Dofri, der aus dem Dofrafjǫll entstanden ist, ist aus der alten Finnensage herausgewachsen, nach der sich Haraldr eines zauber- und zukunftskundigen Finnens annahm, der bei seinem Vater in Ungnade gefallen war. — Unmittelbar an diesen Þátt schliesst sich der *Þáttr af upphafi ríkis Haralds hárfagra.*[2] Er ist offenbar von demselben Verfasser wie der Hálfdansþáttr (hierfür spricht schon die Bezeichnung *Haraldr Dofrafóstri*) und erzählt, z. T. in etwas fabelhafter Weise, von den Kämpfen, die der zehnjährige Haraldr nach dem Tode seines Vaters gegen die aufständischen Häuptlinge hatte, von seinen Siegen und der Einigung ganz Norwegens unter seiner Herrschaft, von seinem Gelübde und wie ihm der Jarl Rǫgnvaldr nach der Schlacht im Hafrfjǫrð sein Haupthaar scheert und nun den zwanzigjährigen Harald «Schönhaar» nennt. Mit einer Genealogie des Königs schliesst der Þáttr, der ziemlich viel Skaldenstrophen enthält. — Unter Harald hárfagri spielt der *Þáttr skalda Haralds hárfagra,*[3] eine romantische Liebesgeschichte der drei Skalden Ǫlvir hnúfa, Þorbjǫrn hornklofi und Auðun illskælda mit einer schönen Witwe, die dem König Harald die Liebeswerbung seiner Skalden verrät.

[1] Hrg. Fms. X. 167 ff. (nach Ftb. I. 561 ff.). — Vgl. Gjessing, *Konges. Fremv.* I. 41 ff.; F. Jónsson, Ark. XV. 262 ff.; S. Bugge, ebd. XVI. 1 ff.

[2] Hrg. Fms. X. 177 ff. (nach Ftb. I. 167 ff.).

[3] Hrg. Fms. III. 65 ff. (nach Hauksb. S. 445 ff.). — Vgl. F. Jónsson, Einl. zur Ausg. der Hauksb. S. LXXXV f.

Zur Strafe für ihre That sollen die drei bei dem Schwedenkönig über den Frieden verhandeln und damit sich einer Botschaft unterziehen, von der bisher noch kein Norweger zurückgekehrt ist. Gleichwohl haben die Skalden durch den Beistand eines prophetischen Weibes Erfolg und erlangen durch die auf ihrem Zuge erworbene Beute von König Eirík den Frieden, der jedoch zu keiner dauernden Freundschaft zwischen Harald und Eirík führt, da dieser den wahren Sachverhalt erfährt. Die Erzählung ist eine Pfaffenmäre, wie sie im 13. Jahrh. beliebt waren, verbunden mit einem ganz romantisch ausgeschmückten Kriegsabenteuer von Norwegen nach Schweden; sie ist schwerlich vor 1300 entstanden. Bedeutung erhält der Þáttr dadurch, dass sich bei dem Beinamen Auðuns der Verfasser auf eine *Úlfs saga Sebbasonar ok Kvigs jarls* (S. 64) beruft, von der wir nur hier erfahren. — Um dieselbe Zeit wie diese Erzählung mag auch der *Hauksþáttr hábrókar* entstanden sein.[1] Er schildert, wieder in ganz romantischer Weise, die Fahrten, die Haukr hábrók im Dienste König Haralds erst nach Holmgarð, dann nach Bjarmaland unternimmt. Beidemal trifft er mit Gesandten des schwedischen Königs Eiríks zusammen, die im Auftrag ihres Königs die gleichen Dinge erwerben wollen, nach denen Haukr ausgesandt ist. In Holmgarð gewinnt er unter dem Beistande eines Zwerges einen kostbaren Mantel, in Bjarmaland besiegt er die Schweden und deren Schutzgeist, den Gott Lytir, der diesen in Drachengestalt beisteht, mit Hilfe zweier Steine, die ihm die Zauberin Heiðr gegeben hat, und bringt dann König Harald die verlangte Ware. An diese Erzählung ist nach einer kurzen Charakteristik Haralds die Snjófriðmythe geknüpft (K. 5), eine im Abendland verbreitete Mythe: nach ihr soll Haraldr drei Jahre an dem Leichnam seiner schönen Gemahlin Snjófrið, deren Züge sich nicht veränderten, gesessen haben, bis er auf den Rat Egils die Decke wegzog und den Leichnam verwest fand.[2]

Unter den Gunnhildensöhnen spielt der *Sigurðarþáttr slefu.*[3] Sigurðr slefa, ein Sohn der Gunnhilde, war König von Hǫrðaland, hatte das Weib seines Hersen Þorkel geschändet, als dieser für seinen König den Tribut von dem englischen Könige Aðalstein erheben soll, und war infolgedessen von Þorkel erschlagen worden. Aus dieser That entspringt Todschlag und Mordbrand. Auch Gunnhilde mischt sich in den Streit, und nur durch die Flucht nach Island entkommt Þorkels Witwe Álǫf. Die Erzählung von der Sendung Þorkels zu Aðalstein und die Auslieferung des Geldes aus persönlicher Freundschaft Aðalsteins zu Þorkel zeigt dieselben Grundzüge, die wir auch in der Friðþjófssaga finden, und mehrfach berührt sich der Þáttr mit der dänischen Dichtung von Marsk Stig. Auch diese Erzählung gehört trotz des historischen Hintergrundes in der vorliegenden Gestalt erst dem 14. Jahrh. an.

§ 273. Zahlreich sind die Þættir, die in die grosse Saga Óláfs Tryggvasonar eingereiht sind. Allein auch sie sind grösstenteils späten Ursprungs und nur von literarischem Werte. Am meisten historischen Wert hat der *Sveins þáttr ok Finns,*[4] der auf eine schriftliche Vorlage der Flateyjarbók, die ihn allein überliefert, zurückgeht (*þat finnz ritat á bókum* Fms. II. 153). Von den beiden Söhnen Sveins von Drontheim verehrte der ältere Sveinn mit seinem Vater Thor in geweihtem Tempel, während der jüngere Finnr

[1] Hrg. Fms. X. 198 ff. (nach Ftb. I. 577 ff.).
[2] Vgl. Pauls, *Der Ring der Fastrada.* Zs. des Aachener Geschichtsver. XVII. 1 ff.; Teichmann, ebd. XX. 229 ff.
[3] Hrg. Fms. III. 83 ff. (nach Ftb. I. 19 ff.). Vgl. Boer, Ark. XVIII. 97 ff.
[4] Hrg. Fms. II. 153 ff. (nach Ftb. I. 387 ff.).

die Kraft des Gottes verspottet, in Dänemark von einem Hirten über den Christengott erfährt, sich zu diesem bekennt und später freudig in die Dienste Óláf Tryggvasons tritt. Als Finnr in die Heimat zurückgekehrt ist, stürzt und verbrennt er die Götterbilder, die Vater und Bruder noch heimlich verehren. Die kleine Erzählung, die zweifellos von einem Geistlichen herrührt, giebt treffliche Einblicke in den Thorskult und -mythus (vgl. die Anspielung auf Thors Aufenthalt im Handschuh S. 162). F. Jónsson (Lithist. II, 646) vermutet, dass sie auf Gunnlaugs Óláfssaga zurückgehe; der Hinweis *á bókum* lässt wenigstens eine lateinische Vorlage vermuten. — In die Zeit von Óláfs Missionsthätigkeit fällt auch der *Eindriðaþáttr ilbreiðs.*[1] Eindriði Ásbjarnarson, ein Heide, der nur auf seine Kraft vertraute, verspricht bei einem Gelage, das er Óláf giebt, Christ zu werden, wenn der König ihn im Schwimmen, Schiessen und Schwerterspiel übertreffe. Der König geht auf den Vorschlag ein, gewinnt mit Beistand der Engel, und Eindriði lässt sich taufen. Offenbar hat sich hier schon die Legende um Óláf gewoben. Interessant wird der Þáttr durch einige Sitten, die auf hohes Alter des Kernes hinweisen: so werden Dinge, die in der Zechlaune ausgemacht sind, Tags darauf nochmals nüchtern besprochen (Ftb. I. 458); man vgl. auch das Wettschwimmen und Schwerterspiel, die Tellsage (ebd. 463) u. a. — Hat dieser Þáttr wenigstens noch einen historischen Hintergrund, so sind die folgenden durchweg phantasievoll ausgeschmückte Erzählungen oder Märchen, *lygiþættir,* die nur ganz locker an die historische Gestalt Óláfs angeknüpft sind. Hierher gehört zunächst der *Nornagestsþáttr,*[2] den sein Verfasser als Episode aus dem Leben Óláf Tryggvasons mit Hilfe der eddischen Dichtung geschrieben hat. Die Einkleidung ist das Motiv der Meleagersage (vgl. Bugge, Studier II, 99 ff.): Ein dreihundertjähriger Greis, Gestr, der aus Dänemark stammte, war vor König Óláf erschienen. Die Nornen hatten ihm an seiner Wiege alles Gute gewünscht — deshalb hiess er Nornagestr —, nur die jüngste hatte bestimmt, er solle nicht länger leben als das Licht an seiner Wiege brenne. Da habe die eine Norne dies ausgelöscht, der Mutter übergeben und durch diese sei es dann an den Sohn gekommen, der es noch bei sich trug. Dieser Nornagestr unterhielt Óláf und seine Mannen mit Liedern und Erzählungen aus seinem Leben: er singt zu der Harfe den *Gunnarsslag* und die *Guðrúnarbrǫgð* (52 [10]); er erzählt von Sigurð und seinen Thaten, die in seiner Jugend in Frakkland, wo er selbst geweilt, geschehen sind, von Sigurðs und Brynhildens Tod, von den Loðbróksöhnen. Dabei benutzte der Verfasser die Eddalieder und zitiert ausser einigen anderen Strophen die ganze Brynhildarreið. Das Ganze ist eine ziemlich phantastische, aber nicht ungeschickt angelegte Kompilation nach anderen isländischen Quellen aus dem Anfang des 14. Jahrhs. — Eine Mischung von euhemeristischer Göttersage und alter Heldensage zeigt der *Sǫrlaþáttr* oder die *Heðins saga ok Hǫgna,*[3] die ebenfalls in der Ftb. ganz lose an die Geschichte Óláfs geknüpft ist. Den Grundstock bildet der Hjaðningenkampf, den in seiner älteren Gestalt die SnE. nach Bragis Ragnarsdrápa (I. 432 ff.) und Saxo grammaticus (I. 238 ff.) berichten und dem Rǫgnvaldr in seinem

---

[1] Hrg. Fms. II. 259 ff. (nach Ftb. I. 456 ff.).

[2] Hrg. Fas. I. 310 ff.; von Bugge, N. Skr. I. 45 ff.; Fms. X. 422 ff.; Ftb. I. 346 ff.; von Wilken, *Die prosaische Edda* 235 ff. — Übers. ins Deutsche von Edzardi, *Volsunga- und Ragnarssaga nebst der Gesch. von Nornagest* S. 343 ff. Vgl. dazu Einl. S. VI ff.; LXII ff.

[3] Hrg. Fas. I. 389 ff. (nach Ftb. I. 275 ff.). Vgl. Kölbing, Beitr. 197 ff.; Müllenhoff, ZfdA. XXX. 226 ff.; A. Olrik, Sakses Oldhist. II. 191 ff.

Háttalykil (háttr 23) zwei Strophen gewidmet hat. Im Þátt sind die Ereignisse ganz in die romantische Sphäre der späteren Lygisögur gezogen, und dem Ganzen ist eine mythische Einkleidung gegeben, die vom Ursprung und von dem Raub des Brisingamen handelt. Darnach rührt dies Kleinod der Freyja, die als Geliebte Óðins erscheint, von vier Zwergen her, denen die Göttin der Reihe nach ihre Liebe geschenkt hat. Bald darauf entreisst es ihr Loki mit List, bringt es Óðin, und dieser will es der Göttin nur unter der Bedingung zurückgeben, dass sie mächtige Könige zu dauerndem Kampfe gegeneinander bringe, bis ein Christ sie angreife und besiege. Diese Könige sind Hǫgni von Dänemark und Heðinn aus dem mythisch-romantischen Serkland. In Gestalt des Zauberweibes Gǫndul treibt Freyja den Heðin zur Fahrt nach Dänemark, lässt ihn hier die Blutsbrüderschaft, die er mit Hǫgni geschlossen, durch den Vergessenheitstrank vergessen und bestimmt ihn, des Königs Gemahlin zu töten und seine Tochter Hildr zu entführen. Auf Háey stösst Hǫgni auf die Flüchtlinge, und nun kämpfen die beiden Gegner 143 Jahre miteinander, bis Ivarr, ein Recke im Heere Óláf Tryggvasons, sie hier antrifft, angreift und einen nach dem andern fällt. — Ganz märchenhaft ist der *Þorsteinsþáttr bæjarmagns.*[1] Þorsteinn, der seinen Beinamen wegen seiner ungefügen Grösse und Kraft hatte, befindet sich in dem Gefolge König Óláfs. Unter dem Schutze seines Herrn entführt er aus dem Geisterreich einen Goldring und ein golddurchwirktes Tuch; in Jämtland erhält er von einem Zwerge ein Hemd, das gegen alle Waffen feit, einen Silberring, durch den man nie in Geldverlegenheit ist, einen unsichtbar machenden und einen wettererzeugenden Stein, Dinge, die er bald darauf beim Besuche bei Geirrøð von Jǫtunheim erprobt und später König Óláf bringt. Mit Hilfe des unsichtbarmachenden Steines hat er auch die Tochter des Riesen Agðir entführt, die er heiratet, nachdem sie zum Christentum übergegangen ist. — Dass dieser Þáttr, dessen Verfasser Büchergelehrsamkeit mit Volksglauben vereint und beides nach Kräften aufbauscht, sehr jung ist, geht schon aus alegorischen Namen wie Allsterk, Fullsterk, Jǫkul, Frosti u. s. w. hervor. — Das Märchen vom Zauberkönig Guðmund von Glæsisvellir, das auch in den Þorsteinsþátt verflochten war, ist ferner verarbeitet im *Helgaþáttr Þórissonar,*[2] dessen Verfasser auch Motive aus der Helgisage, freilich in ganz verblasster Form, verwertet hat. Nach ihm verirrt sich einst Helgi in Finnmarken und kommt hier in die Fesseln der Ingibjǫrg, der Tochter des Königs von Glæsisvellir. Nach seiner Rückkehr in die Heimat wird er unter heftigem Wetter am Julabend nach Glæsisvellir entführt, erscheint an dem Julabend der folgenden Jahre mit zwei Mannen König Guðmunds bei Óláf, bringt am ersten zwei Trinkhörner und bleibt am zweiten zurück, nachdem ihn Ingibjǫrg geblendet hat. Die Hörner, die Guðmund durch seine Leute und Helgi an Óláf gesandt, hat dieser immer bei sich gehabt, bis sie in der Schlacht bei Svoldr verschwanden. — Weniger märchenhaft ausgeschmückt ist der *Rǫgnvalds þáttr ok Rauðs.*[3] Rǫgnvaldr hat an dem Mörder seines Vaters, an Þórólf skjálg und seinen Leuten, Mordbrand verübt und seinen eignen Sohn, den Þórólfr auferzogen, auf einem Kahne ausgesetzt, damit er den Mordbrand nicht verrate. Dieser kommt an eine einsame Insel. Hier findet ihn ein Thorsverehrer, nimmt ihn zu sich und nennt ihn Rauðr. Später fallen Rǫgnvaldr und Rauðr in Óláfs Hände und

---

[1] Hrg. Fms. III. 175 ff. Übers. ins Deutsche von Russwurm, ZfdMyth. I. 410 ff.
[2] Hrg. Fms. III. 135 ff. (nach Ftb. I. 359 ff.).
[3] Hrg. Fms. I. 288—306; II. 17—8 (nach Ftb. I. 288 ff.).

werden Christen, nachdem Rǫgnvalds Weib Óláf in England aufgesucht und hier das Christentum angenommen hatte.

§ 274. Ein besonderer Þáttr hat in der Geschichte vom Vater Óláfs des Heiligen vorgelegen, der *Haraldsþáttr grenzka*,[1] der in der Heimskr. von Snorri verarbeitet ist (S. 119; 161). Es ist die Erzählung von Harald von Grenlands Flucht vor den Eirikssöhnen nach Schweden, seine Liebe zur Ásta Guðbrandsdóttir, der Mutter Óláfs helga und sein Verhältnis zur Sigríð, der Frau des Schwedenkönigs Eirík sigrsæli, deren Prophetie von Óláf und die Werberverbrennung durch das stolze Weib. — Unter Óláf dem Heiligen spielt der *Eindriðaþáttr ok Erlings*.[2] Eindriði hatte die Sigríð von ihrem Pflegevater aus hohem Norden nach der Heimat, nach Jaðar, zu ihrem Vater Erling gebracht und hier durch das Eisentragen bezeugt, dass er dem Mädchen keine Schmach zugefügt habe. Auf Vorstellung seines Sohnes giebt darauf Erlingr seine Tochter Eindriði zur Frau. Als Erlings Vater Einarr erfährt, dass sein Sohn das Eisen getragen, hält er es für eine Schmach und will sich von ihm trennen, söhnt sich jedoch mit ihm aus, als er erfährt, dass ihm der mächtige Erlingr gegen allen Brauch freiwillig seine Tochter angeboten habe. Diese Erzählung ist offenbar später erdichtet, da der historische Eindriði, der Sohn des Einar þambarskelfir, erst unter Harald harðráði hervortritt und die Sigríð nach der Heimskr. (S. 577) die Tochter Ketil kálfs ist. — Der *Þáttr af Rauðúlfi ok sonum hans*[3] schildert eine veizla, die Óláfr helgi bei Rauðulf in Austrdal hat. Hier zeigen sich Rauðúlfr und seine Söhne als die vielkundigen, prophezeien aus Winden, Gestirnen, Träumen u. dergl. Den Kern des Ganzen bildet die Prophetie von Óláfs Berühmtheit (S. 345), die in eigentümlich romantischer Weise ausgeschmückt ist. — Eine legendenhaft ausgeschmückte junge Vision auf die Geburt Óláfs des Heiligen ist der *Óláfsþáttr Geirstaðaálfs*.[4] Óláfr Geirstaðaálfr, König von Grenland, hat sich bei einer Seuche selbst für sein Volk geopfert und empfängt infolgedessen nach seinem Tode von diesem Opfer. Im Traume erscheint dieser einst (995) dem Norweger Hrani, fordert ihn auf, Goldring, Messer, Gürtel und Schwert aus seinem Totenhügel zu holen und Ring und Schwert mit dem Namen Óláf dem Kinde zu geben, das Ásta Guðbrandsdóttir unter Hranis Beistand bald gebären werde. Darauf solle er zu Óláf Tryggvason gehen, den christlichen Glauben annehmen und den jungen Óláf selbst erziehen. — Eine besondere Erzählung muss einmal der *Emundarþáttr af Skǫrum* gewesen sein, der in der Heimskr. Aufnahme gefunden hat.[5] Es ist die Erzählung von Emund, dem Gesetzsprecher von Westgautland, das in dem Kampf zwischen Óláf von Norwegen und Óláf von Schweden besonders übel dran war: dieser Mann brachte es durch seine Klugheit dahin, dass Óláfr von Schweden sich mit Óláf dem Heiligen aussöhnte. — Dasselbe gilt von dem *Ásbjarnarþáttr selsbana*,[6] der nach dem Aufzeichner in der Flateyjarbók als *æfintýr* (226 ²⁵) bezeichnet wird, das man sich auf Island erzählt habe. Ásbjǫrn, ein grosser Opferer, hat einst den Königsmannen Þórir in Gegenwart Óláfs erschlagen und

[1] Hrg. Ftb. II. 3 ff. Die erste Erwähnung der Ásta, die sich Heimskr. nicht findet, und andere Erwägungen machen wahrscheinlich, dass hiervon einst ein besonderer Þáttr existiert hat.

[2] Hrg. Fms. V. 304 ff. (nach Ftb. II. 193 ff.).

[3] Hrg. Fms. V. 330 ff.; Ftb. II. 292 ff.

[4] Hrg. Fms. X. 209 ff.; Ftb. II. 6 ff.; vgl. Osh. 53 S. 14 f.

[5] Hrg. Ftb. II. 168 ff. (Heimskr. S. 313 ff.).

[6] Hrg. Ftb. II. 226—34; 237—9 (Heimskr. 351 ff.); Osh. 49 S. 35 ff.; Ældste Saga om Óláf helga S. 3 f.

entkommt dem Tode nur durch den Beistand des Erling Skjálgsson. Als er nach dem Ausgleich mit dem König dessen ármaðr wird, ist sein Oheim Þórir derart über diese Unterwürfigkeit erbittert, das Ásbjǫrn sich veranlasst sieht, den König wieder zu verlassen und sein Wort zu brechen. Bald darauf wird er in Hálogaland erschlagen. Trotz der Bezeichnung *æfintýr* in Ftb. macht der þáttr einen durchaus historischen Eindruck, hat bereits Aufnahme in der ältesten Óláfssaga gefunden und ist von Snorri in die Heimskringla aufgenommen. — Alter phallischer Kult, der wohl Frey als Gott der Fruchtbarkeit gegolten hat (vgl. Ftb. I. 338 f.), spricht aus dem kleinen *Vǫlsaþáttr*.[1] Darnach verehrt eine norwegische Bondenfamilie das Zeugungsglied eines Rosses, den Vǫlsi, den die Bauersfrau durch Kräuter lebensfrisch erhält und der jeden Abend um den Tisch herumgegeben wird und zwar unter Anführung von Strophen, von denen die eine Hälfte eine persönliche Äusserung oder einen Wunsch enthält, während die andere an den Nachbar gerichtet ist. Zu dieser Bondenfamilie kommen einst Óláfr helgi und der Skalde Þormóðr und müssen das Spiel mitmachen. Als Óláfr an die Reihe kommt, wirft er den Vǫlsi einem Hunde hin, giebt sich als König zu erkennen und bekehrt die Bauernfamilie zum Christentum. Die kurze Erzählung, die sicher zugleich mit den Strophen entstanden ist, muss sich zeitig an das Leben Óláfs geknüpft haben; sie ist mit mehrfachen Veränderungen bis heute auf Island erhalten. — Ganz in den Bereich der mythischen Fornaldarsögur gehört der *Tókaþáttr Tókasonar*,[2] der in seiner Darstellung dem Nornagestsþátt gleicht. Darnach kommt der hochbejahrte Tóki einst zu König Óláf und erzählt ihm ein Abenteuer, das er bei Hrólf und Hálf erlebt, als er an deren Hof geweilt habe. Schon die Aufzählung der Helden am Hofe dieser Könige bezeugt Kenntnis der Hrólfssaga kraka und der Hálfssaga, die die Hauptquellen des Þátts gewesen sind.

§ 275. Der Magnússaga góða eingereiht ist der *Karlsþáttr vesæla*.[3] Karl, ein durch Salzbrennen reich gewordener Norweger, war in die Hände des Jarizleif von Nowgorod gefallen, der damals mit Svein Alfífuson von Norwegen im Kampf lag und den jungen Magnús, den Sohn Óláfs des Heiligen, bei sich beherbergte. Auf Magnús' Befürwortung erhält Karl die Freiheit, geht dann mit seinem Bruder Bjǫrn nach Norwegen und verficht hier heimlich die Sache des jungen Magnús. Infolgedessen wird er von Svein in Fesseln geworfen, entkommt aber aus dem Gefängnis und wirbt nun um so eifriger Anhänger für Magnús. Diese kurze Erzählung, die um 1030 spielt, hat weder romantische Züge noch ist sie historisch unwahrscheinlich. Sie mag um 1200 entstanden sein. — Der kleine *Þorkelsþáttr dyrðils*[4] erzählt von dem greisen Oheim Magnús des Guten, von Þorkel dyrðil, den man bei Magnús angeschwärzt, der sich aber dadurch als treuer Diener des jungen Königs erwiesen, dass er ihm viel Geld vor der habgierigen Alfífa und ihrem Anhang gerettet hat. — Während sich diese kleine Erzählung in den Rahmen der geschichtlichen Ereignisse fügt, ist dies nicht der Fall im *Þrándarþáttr Upplendings*.[5] Nach diesem lässt Magnús der Gute den reichen Þránd von Upplǫnd, der ihn getäuscht hat, von zwölf Männern in Mönchsgewand überfallen,

[1] Hrg. Nord. Oldskr. XXVII. 133 ff.; Ftb. II. 331 ff. Die Vísur Cpb. II. 380 ff. — Die neuisl. Sage Maurer, *Isl. Volkss.* 307 ff.; Jón Arnason, *Ísl. Þjóðsögur* I. 171 ff.; Ritterhaus, *Neuisl. Volksmärchen* 287 ff.; vgl. Heusler, Zsch. d. V. f. Volksk. XIII. 24 ff.

[2] Hrg. Fms. V. 299 (nach Ftb. II. 135 ff.).

[3] Hrg. von Thorlacius (Havn. 1815); Morsk. S. 3 ff.; Ftb. III. 253 ff.

[4] Hrg. Fms. VI. 95 f.; Shl. III. 238 ff.

Hrg. Fms. VI. 186 ff.; Morksk. 27 ff.; Grönl. h. Mind. II. 608 ff.

söhnt sich aber mit ihm aus, als dieser Überfall misglückt ist, nimmt ihn unter seine Leute auf und verhilft ihm schliesslich nach Grönland. Dies Ereignis spielt 1046. Es setzt das ausgebildete Mönchswesen in Norwegen voraus, allein dieses nimmt hier erst nach 1100 seinen Anfang (vgl. Lange, Norges Klost. Hist. 13).

§ 276. Sicher nur um die Härte Harald harðráðis zu charaktisieren, ist der *Úlfsþáttr ins auðga* erdichtet.[1] Darnach gastet einst Haraldr bei dem reichen Úlf von Upplǫnd, der im Besitz von 14 oder 15 Gehöften ist. Um sich nun dieses Reichtums zu bemächtigen, erzählt der König, wie Úlfs Grossvater, ein Unfreier, einst König Hálfdan vertrieben und sich ungerechter Weise viel Reichtum erworben habe, den jetzt Úlfr besitze und nun herausgeben solle. Úlfr muss sich fügen und erhält nur durch die Bitten seines Weibes die Freiheit und eins der Güter. Die Erzählung ist nicht übel ersonnen, aber ohne jeden historischen Wert. — Diese Härte und Habgier Haralds hat überhaupt mehrfach Veranlassung zu erdichteten Erzählungen gegeben. Zu diesen gehört auch der interessante *Hemingsþáttr Áslákssonar*,[2] in dem die nordische Tellsage in ihrer reinsten Form erhalten ist. Hemingr Ásláksson, der fern von der väterlichen Wohnstätte heimlich auferzogen wird, muss bei einer veizla seines Vaters vor König Harald erscheinen und auf dessen Befehl eine Nuss vom Haupte seines Bruders Bjǫrn schiessen. Der Schuss gelingt. Als ihn darauf Haraldr weder beim Wettschwimmen ermorden noch durch einen ganz gefährlichen Skilauf — das Tuch des heiligen Stefan ist dabei Hemings Schirm und Schutz — beseitigen kann, wird er vom König verbannt und begiebt sich nach England, wo er die Gelübde ausführt, die er gethan hat, da er bei dem Skilauf auf einem Bergvorsprung sitzen blieb, bis ihn der heilige Óláf befreite (Maximilianssage!). In England weilt Hemingr erst bei König Játvarð, dann nach dessen Tode bei Harald Guðinason. In letzteres Dienst nimmt er in der Schlacht bei Stanford (1066) gegen Harald harðráði teil, den er mit einem Pfeile tödlich verwundet. Als bald darauf die Schlacht bei Hastings geschlagen wurde, rettet Hemingr seinem Herrn Harald Guðinason das Leben und verbringt dann den Rest seiner Tage erst mit ihm, dann allein als Einsiedler. — Historisch in diesem Þátt sind der Zug Harald Sigurðarsons nach Westen und die Schlachten bei Stanford und Hastings. Alles andere dagegen, vor allem, was sich an Heming knüpft, ist erdichtet. Es bestand in Norwegen eine Sage von einem König Harald und einem kunstfertigen Recken, der in seinem Dienste stand. Diese wurde mit Harald harðráði in Verbindung gebracht — offenbar von einem isländischen Geistlichen, der seine Heimat zu Mel im Miðfjǫrð hatte — und durch eine Reihe legendenhafter Züge wesentlich erweitert.

§ 277. Der Zeit des Sigurð Jórsalafara gehört der *Þinga-* oder *Sigurðarþáttr Hranasonar*[3] an. Sigurðr Hranason wird von König Sigurð Jórsalafari beschuldigt, einen Teil des Finnenschatzes unterschlagen zu haben. Sigurðr beruft sich auf die Bestimmungen des Königs Magnús, des Vaters König Sigurðs, und bittet Eystein, den Bruder des Königs, um seinen Rechtsbeistand. In dem Prozess, der sich daraus entwickelt und der den

[1] Hrg. Fms. VI. 341 ff.; Morsk. 66 ff.

[2] Hrg. Möbius, *Anal. norr.*[1] 186 ff.; von Jón Þorkelsson, Sþ. 44 ff. (nach Ftb. III. 400 ff.); von G. Vigfússon, Icel. Sag. I. 347 ff. (beste Ausg.); in Hauksb. 331 ff. — Vgl. Klockhoff, Uppsalastud. S. 114 ff.; Ark. XII. 171 ff.; F. Jónsson, Einl. zur Hauksb. LXXXVIII ff.

[3] Hrg. (nach den verschiedenen Überlieferungen) von G. Storm, *Sigurd Ranassöns Proces* (Krist. 1877); Fms. VII. 123 ff.; Morsk. 174 ff.; Heimskr. 676 ff.

Kern der Erzählung ausmacht, weiss Eysteinn durch Hinweis auf Formfehler und durch andere Kniffe die Anklage König Sigurðs niederzuschlagen, so dass dieser an drei verschiedenen Orten vergeblich gegen Sigurð Hranason ankämpft. Schliesslich versöhnt sich dieser mit dem König, giebt sich in seine Gewalt und lässt ihn die Strafe festsetzen. — Dieser Þáttr, eine der wichtigsten norwegischen Rechtsquellen, spielt 1114 und ist um 1200 auf Island aufgezeichnet. Die Hulda, Hrokkinskinna und Morkinskinna, die die Prozessgeschichte vollständig geben, bezeichnen sie als *Þingasaga,* während der um 1250 entstandene Auszug in den späteren Hdd. der Heimskringla als *Þingaþáttr* bezeichnet wird. — Unter Sigurð Haraldsson (1137—55) und seinem Bruder Ingi (1137—61) spielt der *Gregoriiþáttr Dagssonar,*[1] von dem leider in der Mitte ein grosses Stück fehlt. Es ist die Erzählung von Gregorius' Blutrache, seiner Auflehnung gegen König Sigurð und seinem engen Anschluss an Ingi. Die Erzählung von der Veranlassung zur Blutrache ist verloren; jedenfalls haben die Geirsteinssöhne den Mutterbruder Gyrð erschlagen. Gregorius spielt nach der Heimskr. später unter König Ingi eine wichtige Rolle. Die Ausgaben nennen den Þátt *Upphaf Gregorii.*

§ 278. Nach den norwegischen Tributärstaaten führt der *Helga þáttr ok Úlfs,*[2] dessen Ereignisse sich unter dem Jarl Sigurð Lǫðversson von den Orkneyen zugetragen haben sollen. Der erste Teil ist eine Entführungssage, die an die Hilden-Gudrunsage erinnert, der zweite eine Legende, aus der ein ganz anderer Geist spricht und die offenbar erst später an jene angeknüpft worden ist. Helgi Haraldsson hat die Tochter Úlfs entführt, da ihr Vater den alten Harald getötet und sein Eigentum verwüstet hatte. Úlfr setzt ihm nach, es kommt auf der See zur Schlacht, Helgi wird verwundet, entflieht aber während der Nacht heimlich mit Úlfs Tochter Helga. — Nach Úlfs Tode kehren Helgi und Helga nach ihrer Heimat zurück. Beider Sohn ist Barðr; dieser spendet dreimal seinen Lohn einem Bettler, der sich schliesslich als St. Petrus zu erkennen giebt und ihm Irland zeigt, dessen Bischof später Barðr wurde. Sowenig historischen Wert dieser Þáttr hat, um von so grösserer Bedeutung ist er saggeschichtlich, da die Erzählung aus einer Gegend stammt, wo offenbar die Hilden- und Gudrunsage ihre Heimat hat.

§ 279. Zur dänischen Geschichte gehört der *Hróaþáttr heimska.*[3] Hrói, ein durch Handel reich gewordener dänischer Bauernsohn, kommt nach Verlust seines Vermögens zu König Svein tjugguskegg und erwirbt mit dessen Glück und Gut von neuem Reichtum. Als er später in Schweden Handel treibt, wird er von einem Gefolgschaftsmann des Königs Eirík und seinen Brüdern schnöde betrogen, kommt aber schliesslich durch die List seiner Geliebten Sigrbjǫrg, der Tochter des dortigen Gesetzsprechers, zu seinem Rechte und kehrt dann nach Verheiratung mit Sigrbjǫrg zu König Svein zurück. Der Þáttr, der mehrere Unklarheiten birgt (besonders ist die Darstellung der Gerichtsverhandlung unklar), geht wahrscheinlich auf eine ältere Erzählung zurück; in der erhaltenen Form zeigt er den Einfluss der romantischen Dichtung. — Ganz märchenhaft ist der *Hákonarþáttr Hárekssonar,*[4] dessen Inhalt sich unter Svein Ulfsson von Dänemark (1047—74) abgespielt haben soll. Für die Sagenkunde ist die Erzählung

---

[1] Hrg. Fms. VII, 357 ff. (nach Morsk. 228 ff.).
[2] Hrg. Icel. Sag. I. 342 ff.; in Gíslasons *Prøver* 59 ff. (nach Ftb. III. 457 ff.).
[3] Hrg. Fms. V. 252 ff. (nach Ftb. II. 73 ff.).
[4] Hrg. Fms. XI. 422 ff.; von Thorlacius (Havn. 1823).

eine der wichtigsten und interessantesten Quellen. Vor allem ist hier die Sage vom Gang nach dem Eisenhammer in seltener Reinheit erzählt. Hákon, der sich bei König Svein in der Schmiedekunst als vorzüglichster Kenner gezeigt, wird mit drei guten Ratschlägen zum englischen Könige gesandt, damit er diesem einen schönen Palast baue. Hier erregt er den Neid des englischen Baumeisters; dieser will ihn vernichten, schickt ihn zu den Feuerknechten in den Wald, wird aber selbst von diesen ins Feuer geworfen, da er vor Hákon hinkommt. Dieser hatte unterwegs die Messe gehört und das Abendmahl genossen. Jetzt vollendet er sein Werk und kehrt dann mit reichen Gaben in die Heimat zurück, wo er von dem dritten Rate des Königs Gebrauch macht und dadurch seinen Sohn rettet, den er für einen Buhlen seines Weibes hält. — Eine Sondererzählung mag einst auch der *Blóð-Egilsþáttr*[1] gewesen sein. Den Helden desselben, Egil Ragnarsson, hatte Knútr Sveinsson zum Jarl von Borgundarholm gemacht, hatte ihn aber seines Postens entsetzt, als er von seinem verschwenderischen Leben und seiner Grausamkeit (— er hatte einmal drei Helme Menschenblut getrunken und davon seinen Beinamen erhalten —) nicht abliess. Und als er später ein norwegisches Kaufschiff ausgeraubt und verbrannt hat, da war er von Svein gefangen genommen und im Walde aufgehängt worden.

In das Gebiet der schwedischen Geschichte gehört der *Stýrbjarnarþáttr Svíakappa.*[2] Bjǫrn, der Brudersssohn des Königs Eirík sigrsæli von Schweden, zerfällt mit seinem Oheim Eirík, geht auf Wikingerfahrten, wird Herr der Jómsborg, heert auch in Dänemark und gewinnt hier die Þyri, die Tochter des Königs Harald Gormsson. Unterstützt von Harald von Dänemark will er sich Schwedens mit Gewalt bemächtigen. Bei Fyrisvellir kommt es zum Kampfe. Stýrbjǫrn opfert Tags zuvor Thor, der ihm in der Nacht erscheint (— ein grosser Mann mit rotem Barte —), Eiríkr dagegen Óðin, dem er Opfer verspricht, wenn er siege. Auch Óðinn erscheint Eirík, auf dem Haupte einen mächtigen Hut und in der Hand einen Rohrstengel; den solle der König über die Gegner werfen und dabei ausrufen: *Óðinn á yðr alla.* Unter seines Gottes Beistand siegt Eiríkr; Stýrbjǫrn fällt und Haraldr flieht nach Dänemark zurück. Der Kern des Þátts ist historisch. Der Isländer Þorvaldr Hjaltason hat als Zeitgenosse den Kampf von Fyrisvellir besungen, und andre Quellen bestätigen das Wikingerleben Stýrbjǫrns. Allein im einzelnen ist die Erzählung vielfach ausgeschmückt, die Thatsachen sind verändert, die historische Wahrheit ist getrübt.

§ 280. Im europäischen Osten ist der Schauplatz des *Eymundarþátts Hringssonar.*[3] Die Ereignisse spielen zur Zeit Óláfs des Heiligen. Eymundr, ein Nachkomme Harald hárfagris und Pflegebruder Óláfs des Heiligen, war mit diesem zerfallen, hatte die Heimat verlassen und stellt sich mit den Seinen in den Dienst der Söhne Valdemars des Grossen von Garðaríki (Russland). Für Jarisleif von Holmgarð (Nowgorod) besiegt er wiederholt dessen Bruder Burisleif von Kænugarð (Kleinrussland) und unterwirft ihm sein Land. Alsdann tritt Eymundr in den Dienst des dritten Bruders, Varnlaf von Palteskja (Gebiet südlich vom Peipussee), von dem Jarisleifr ebenfalls Land und Städte verlangt. Doch die Königin Mutter, eine schwedische Königstochter, tritt als Vermittlerin auf. Jarisleifr

[1] Hrg. von Thorlacius (Havn. 1822); Ftb. III. 435 ff.
[2] Hrg. Fms. V. 245 ff. (nach Ftb. II. 70 ff.).
[3] Hrg. Fms. V. 262 ff.; Antiqu. Russ. II. 170 ff. (nach Ftb. II. 118 ff.). — Vgl. Senkovski, *De islandske Sagaer i deres Forhold til den russiske Historie,* Ann. f. nord. Oldkyndh. 1847, 48 ff.

soll Holmgarð, den grössten Teil des Reiches, innehaben, Varnláfr Kænugarð und Eymundr Palteskja. Letzterem fällt ausserdem die Aufgabe zu, das ganze Land zu schirmen. — Im allgemeinen lehrt ein Vergleich des Þátts mit Nestors Chronik, dass der Kern der Erzählung historisch ist. Isländer haben sich im Gefolge Eymunds befunden; durch sie sind die Ereignisse nach der Insel gebracht worden (vgl. 288[1] *Bjǫrn ok þeir inir íslenzku menn*). Natürlich ist durch die Zeit und durch den Verfasser, der ein Geistlicher war (S. 277), mancherlei hinzugedichtet worden. Neben der Tradition wurden auch schriftliche Quellen, wie Styrmers Óláfssaga (S. 268), benutzt. Der Verkehr Óláfs des Heiligen mit dem Rǫgnvald Úlfsson, der im Dienste der Könige von Holmgarð Jarl von Aldeygjuborg am Ladogasee war, gab Veranlassung, den Þátt an die Óláfssaga helga zu knüpfen.

Mehrfach mit der Eymundssaga berührt sich die mythische *Yngvarssaga víðfǫrla*.[1] Hier sind nur einige Personen und die Chronologie historisch, alles andre ist Märchendichtung, wie sie im 14. Jahrh. wucherte, verquickt mit wenigen Thatsachen, die der Verfasser, entschieden ein Geistlicher, aus isländischen Historikern und lateinischen Chronisten geschöpft hat.[2] Yngvarr ist der Sohn Eymunds, ein intimer Freund Qnunds, des Sohnes Óláf sœnskis. Wie sein Vater, muss er weite Reisen im Osten unternommen haben, auf denen ihn Isländer wie Ketill, sein Testamentsvollstrecker, begleiteten. Es ist nicht unmöglich, dass er der ursprüngliche Sagenheld von Garðaríki ist, von dem mancherlei auf seinen Vater übertragen wurde. Wenigstens erwähnen ihn als 'Yngvar in víðfǫrla' die ältesten Annalen und setzen in Übereinstimmung mit der Saga (S. 160), die hier sicher auf den Annalen fusst, seinen Tod ins Jahr 1041. Nach Zerwürfnis mit Óláf sœnski von Schweden begiebt sich Yngvarr zu König Jarisleif von Garðaríki. Nachdem er hier mehrere Sprachen gelernt, zieht er mit seinen Gefährten nach Südosten, um die Quellen der Flüsse aufzusuchen, die Garðaríki bewässern. Auf diesem Wege kommen die Genossen zu menschenfressenden Riesen, zum goldhütenden Drachen Jaculus, der eines ihrer Schiffe vernichtet, zum Reich der Königin Silkisif, die lateinisch, deutsch, nordisch und griechisch spricht, und endlich über Wasserfälle zur Flussquelle, wo wieder ein grosser Drache einen Schatz hütet, den sie zum grössten Teil durch List entwenden. Nachdem Yngvarr auch auf der Heimreise mancherlei Abenteuer und Gefahren bestanden, stirbt er im Lande der Silkisif an der Pest. Der Isländer Ketill ist von ihm zum Testamentsvollstrecker eingesetzt worden; er begiebt sich zu Yngvars Sohne Svein, der bald darauf in des Vaters Fusstapfen tritt, nachdem er in der Schule die Sprachen gelernt hat, die er zur Ostlandsreise braucht. Seine Abenteuer bilden den letzten Teil der Saga. So kommt er zu den ungastlichen Cyklopen, zu einem Volke mit Vogelschnäbeln —, natürlich bekämpft er alle diese Wesen —, tötet den Drachen Jaculus und gelangt endlich ebenfalls zur Silkisif, die nun Christin und seine Gemahlin wird. — Wenn auch diese Saga, abgesehen von der Einkleidung, alles historischen Wertes bar ist, so verdient sie doch als Quelle mittelalterlicher Märchendichtung Beachtung, da ihr Verfasser aussergewöhnlich viel Stoff aufgestapelt hat.

[1] Hrg. Antiquités Russes II. 141 ff. (mit lat. Übers.); von Valdimar Ásmundarson (Reykj. 1886). — Vgl. E. P. Müller, Sagabibl. III. 158 ff.; Maurer, *Altnord.* S. 67 ff.

[2] Dass Oddr munk die Saga verfasst haben soll, wie der Verf. behauptet, ist natürlich Flunkerei. Die Gesta Saxonum, aus denen S. 168 f. eine Stelle lat. citiert wird, können schwerlich Adams Kirchengeschichte sein (so Müller, Maurer), da die Stelle eine Verquickung von lib. III. 15 und IV. 19 ist. Sie müssen vielmehr ein Werk sein, das Adams Gesta Hamb. eccl. pont. frei verwertet hat.

E. Die mythischen Sagas.

1. Fornaldarsögur Norðrlanda.

§ 281. Manche von den zuletzt behandelten Þættir sind nur ganz äusserlich an die Saga dieses oder jenes Königs geknüpft. Nicht die Ereignisse, ja oft nicht einmal die Personen sind historisch; alles ist der Phantasie des Dichters entsprungen. Diese Geschichten gehören daher eigentlich nicht zu den Konungasögur, sondern zu den mythischen Sagas. Solche sind zunächst die *Fornaldarsögur Norðrlanda*, wie die Herausgeber diese poetischen Erzeugnisse der Isländer genannt haben. Von den Fornaldarsögur besitzen wir eine stattliche Anzahl. Sie spielen teils in der vorgeschichtlichen Zeit, in der Zeit, da noch Fylkiskonungar ('Gaukönige') über die einzelnen Landschaften herrschten, teils in der Wikingerzeit oder zur Zeit der Besiedlung Islands. Der Schauplatz der Ereignisse ist bald Norwegen oder Island, bald Dänemark oder Schweden, bald der europäische Osten. Zuweilen lässt sich weder Zeit noch Ort der Handlung feststellen; die Ereignisse haben sich einmal wie im Märchen in fernen Landen zugetragen. Wir besitzen diese Sagas nur in den Aufzeichnungen der Isländer aus dem 14. und 15. Jahrh. Ihr Grundstock ist aber viel älter. Schon vor der Besiedlung Islands mag man sich in Norwegen von den Ereignissen einer bewegten Zeit, von Kämpfen der Kleinkönige untereinander, von Heldenthaten einzelner Recken, von ihren Fahrten u. dergl. erzählt haben. In welcher Form dies gewesen ist, ob im Liede oder in Prosa oder in der gemischten Form, wie wir sie häufig in der eddischen Dichtung finden, lässt sich nicht entscheiden. Sicher ist es öfter nur die prosaische gewesen. An Orte knüpfte die Sage meist an und an diesen blieb sie haften. So erzählte ein norwegischer Kaufmann im 11. Jahrh. die Geschichte von Vatnar, dem Sohn des saggeschichtlichen Königs Vikar, als man am Vatnarshaug vorübersegelte (Isl. S. I. 326), und ein anderer Norweger, Kari, berichtete König Harald harðráði von Vatnars Söhnen (ebd. S. 327). Im 12. Jahrh. waren an der norwegischen Küste diese Sagen noch in vieler Munde. Ein Isländer, wahrscheinlich Arnaldr Þorvaldsson, sammelte sie und unterhielt mit ihnen die Leute des Erzbischofs Absalon (1168). So erfuhr sie Saxo grammaticus und verwertete sie in seiner dänischen Geschichte (vgl. A. Olrik, Sakses Oldhist. II. 279 ff.). Überhaupt hatten sich schon frühzeitig die Isländer auch dieses Stoffes bemächtigt. Aus dem Jahre 1119 erzählt die Sturlunga, dass Hrólfr von Skalmarnes eine Anzahl solcher Fornaldarsögur, darunter auch eine Hrómundarsaga Gripssonar, auf dem Feste zu Reykjahólar erzählt habe. Zugleich hätten die Sagas viele Strophen enthalten (Sturl. I. 19). Durch die Isländer erhielten die Sagen künstlerische Form. Unstreitig kamen auch durch sie erst die Strophen, deren man in den Sagas so viele findet, in diese hinein. Nach dem Zeugnis der Sturlunga waren diese Sagaerzähler zugleich Skalden; die Gedichte sind oft mit der Saga entstanden, nicht früher und für sich allein. Dass in den erhaltenen Sagas der prosaische Text sich zuweilen nicht zeitlich in Einklang mit den Liedern bringen lässt, hat seinen Grund darin, dass diese sich in der Überlieferung viel besser halten konnten als jener, auf den der Geschmack der späteren Zeit einwirkte. Dazu zeigt sich in diesen späten Erzeugnissen vielfach der Einfluss und die Benutzung anderer literarischer Werke. So müssen wir auch die Fornaldarsögur, wie sie vorliegen, als literarische Erzeugnisse ihres ersten Aufzeichners auffassen.

Neben diesen saggeschichtlichen Sögur hat man schon zeitig auf Island das Märchen gepflegt und Märchenmotive in der poetischen Novelle verwertet. Das sind die *lygisǫgur* oder *skrǫksǫgur, stjúpmæðra sǫgur* (Fabeln oder Stiefmuttersagas), die sich nach dem Zeugnis des Mönches Odd im 12. Jahrh. die Hirten erzählten, ohne dass man wisse, was wahr daran sei (Óláfss. Tryggvas. 1853 S. 1 [23]). Ein solches Trollenmärchen war es, das Sturla Þórðarson vor König Magnús und seinem Gefolge in trefflichster Weise erzählte (Sturl. II. 270 f.). Jahrhunderte haben diese beiden Gattungen der mythischen Sagas sich nur mündlich fortgepflanzt. Im allgemeinen mag das Kolorit, das sie gehabt haben, ein rein nordisches gewesen sein. Da fanden in der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. die ritterlichen Dichtungen des Südens zunächst in Norwegen Eingang. Besonders pflegte sie Hákon der Alte (1217—63) und liess ihrer viele ins Norwegische übersetzen. Bald lernten sie die Isländer kennen, und nun wirkten auch diese auf ihre Sagaliteratur ein. Das orientalische Gepräge, das die mittelalterliche Dichtung des Abendlandes zeigt, die Sucht nach Phantastischem, das Streben, die Handlung in ferne Länder und unbekannte Gegenden zu verlegen, ganz neue Märchenmotive und anderes findet jetzt bei den Sagaschreibern Pflege, und so erhalten die Sagas seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhs. ein anderes Kolorit: die alte heimische Phantasie verquickt sich mit der Fabelwelt des Abendlandes. Dazu kommt noch ein weiteres: die Strophe ist aus diesen Sagas fast ganz geschwunden, ein wesentlicher Unterschied der späteren Dichtung und der alten heimischen Fornaldarsaga. Auch die ätiologische Sagenbildung, die in den Fornaldarsögur eine so wichtige Rolle spielt, tritt jetzt zurück. Mit dem fremden Inhalt sind auch viele fremde Worte eingedrungen. Bald beherrscht diese neue Literatur den Geschmack der Zeitgenossen; das Interesse an historischer Wahrheit und an menschlichen Grossthaten der Vorfahren wird zurückgedrängt; die nationale Fornaldarsaga hat der romantischen den Platz geräumt. Letztere aber behauptet das Feld und fristet ihr Dasein wie die Ríma weit über das Mittelalter hinaus bis in die Neuzeit.

§ 281.[1] Ganz in Mythus gehüllt ist die ätiologische Sage von der Besiedlung Norwegens, *Hversu Noregr bygðiz* oder der *Fundinn Noregs*,[2] der in der Ftb. den Ausgangspunkt der norwegischen Königsgeschichte bildet, woraus sich die Anknüpfung der verschiedenen Geschlechtsregister (Ftb. I. 24—27) erklärt, die alle auf Harald hárfagri hinauslaufen und deren Namen ebenfalls mythische, z. T. ätiologische Bildungen sind. Aus dem mythischen Jǫtunheim in Norwegen hat die Phantasie einen Fornjótr geschaffen, der mit seinen Söhnen, Personifikationen des Meeres, Feuers und Windes *(Hlér, Logi, Kari)*, und ihren Kindern, in deren Namen Naturerscheinungen Norwegens stecken, den Nordosten der skandinavischen Halbinsel bewohnt haben soll. Aus des Riesen Geschlechte stammte Norr, der sich Norwegen unterwarf und dem Lande den Namen gab, und sein Bruder Gorr, der Herr der Inseln an dem norwegischen Gestade und Stammvater der vielen Seekönige. — Nach zwei etwas abweichenden Überlieferungen, von denen die kürzere den Eingang der Orkneyingasaga ausgemacht hat (Ftb. I. 219 ff.), ist die Erzählung in der Ftb. erhalten; sie kann kaum vor 1300 entstanden sein.

[1] Die Fornaldarsögur sind in ihrer Gesamtheit hrg. von Rafn. 3 Bde. Kph. 1829—30 (Fas); einen Neudruck besorgte Valdimar Ásmundarson (Reykj. 1886—89).

[2] Hrg. Fas. II. 1 ff.; in der kürzeren Fassung II. 17 ff. (nach Ftb. I. 21 ff. und I. 219 f.); von Rask in der SnE. 357 ff.

In die saggeschichtliche Zeit der nordischen Kleinkönige führt der genealogische *Þáttr af Upplendinga konungum,*[1] der die saggeschichtliche Ahnenreihe des Rǫgnvald von Grenland, des Neffen Halfdans des Schwarzen, enthält und nach der eigenen Aussage des Verfassers auf Þjóðólfs Ynglingatal zurückgeht. So berührt er sich mehrfach mit Snorris Ynglingasaga, ohne sich jedoch mit dieser zu decken.

§ 283. Ein den Fornaldarsögur gemeinsamer Zug ist die ätiologische Sagenbildung: die Ahnenreihen der Helden enthalten vielfach Namen, die aus Orten erschlossen sind, wo die Saga spielt. Dies ist bei der *Hálfssaga*[2] der Fall, die die Thaten des Hálf von Rogaland im südwestlichen Norwegen und seiner Recken schildert. Die Dichtung überwiegt in dieser Saga, namentlich im zweiten Teil, der eigentlichen Hálfssaga. Den ersten Teil (K. 1—4) bildet der *Vikarsþáttr.* Er handelt von Vikars Vater Alrek und dessen Kampf und Fall durch Jǫsur von Rogaland, von Vikars Rache an dem König Jǫsur und seiner Versöhnung mit dessen Sohn Hjǫr. Dieser Teil berührt sich mit der Gautrekssaga; er geht zum Teil zurück auf eine Lokalsage, die der Landnahmemann Finnr mit nach Island gebracht hat (S. 4[20]). Im zweiten Teile (K. 5—8) tritt Hjǫrleifr von Rogaland in den Vordergrund. Seine Züge und Begegnungen mit Riesen stehen im Mittelpunkt der Erzählung, die ebenfalls auf alte Tradition zurückgeht (vgl. 13[18]). Zu dieser gehörten auch die Marmennilsvísur (S. 9 ff.), die Prophetien des gefangenen Wassermännleins. Im schroffen Gegensatze zu diesen beiden Teilen steht die eigentliche Hálfssaga (K. 9—16), die Geschichte von Hjǫrleifs Sohn Hálf und seinen Recken. Während wir dort Erzählungen haben, haben wir hier in Prosa nur dürftige Andeutungen; die Dichtung beherrscht die ganze Saga, und was die Prosa giebt, ist nur aus dieser genommen. Was z. B. K. 8—10 über Hálfs 18jährige Kriegsfahrten, über seine Helden, über die Wikingergesetze seiner Schar erzählt wird, findet man in den Gedichten, besonders dem Hrókskvæði, wieder. Die Erzählung selbst ist dürftig; von den Thaten Hálfs erfährt man kein Wort. Was dann folgt, ist überhaupt nur Dichtung mit verbindender Prosa. Im ersten dieser Lieder (S. 16—21) warnt Innsteinn seinen Herrn und Führer, ja seinem Pflegevater, König Ásmund, nicht zu trauen; er weist ihn auf die Träume hin, die ihn erschreckt, doch Hálfr will nichts von der Warnung wissen. Verbindende Prosa erzählt, wie Ásmundr die Helden trunken gemacht hat und ihre Halle verbrennt. In Liedform wecken Innsteinn sowohl wie Hálfr die Recken zum letzten grossen Kampfe, in dem der König und die meisten seiner Mannen fallen. Ein weiteres Gedicht ist das Klagelied des zum Tode verwundeten Innstein (S. 24—5). Nur Útsteinn und Hrókr der Schwarze sind entkommen; jener begiebt sich nach Dänemark zu König Eystein, wo er dessen Ratgeber Úlf gegenüber das Lob der Halfsrecken singt und seine Thaten preist (S. 26—30), dieser zu Haki nach Schonen, wo er in einsamem Walde der Königstochter Brynhilde das ganze Leben und Treiben des Halfsrecken in Liedform (S. 31—39) schildert. Dies ist das Gedicht, das den Grundstock der Saga gebildet hat. Mit Unterstützung ihrer Könige rächen Útsteinn und Hrókr Hálfs Tod. Als Schluss der Saga dient dann der *Geirmundarþáttr,* die Erzählung von Hálfs Enkeln Hámund und Geirmund, die auch in der Landnáma (Ísl. S. I. 120 f.) und der Sturlungensammlung (Sturl. I. 1 ff.)

[1] Hrg. Fas. II. 101 ff. (nach Hauksb. S. 456 f.). Vgl. F. Jónsson, Indledn. zur Hauksb. LXXXVIII.
[2] Hrg. Fas. II. 23 ff.; von Bugge, N. Skr. 1 ff.

Aufnahme gefunden hat. Ein direktes Abhängigkeitsverhältnis dieser drei Fassungen untereinander lässt sich nicht erweisen. Der Kontrast, der sich in den verschiedenen Teilen der Saga zeigt, legt die Vermutung nahe, dass die Saga eine Vereinigung des Vikars-, Hjǫrleifs- und Geirmundarþátts mit Liedern über die Hálfsrecken aus dem 12. Jahrh. ist; jene wie diese gehen auf mündliche Tradition zurück. Entstanden kann aber die Saga in der erhaltenen Form schwerlich vor dem Ausgang des 13. Jahrhs. sein.

§ 284. Von dem Hálfsrecken Hrók dem Schwarzen stammte im 2. Gliede Hrómundr Grípsson, der Held einer anderen Fornaldarsaga. Die *Hrómundarsaga Grípssonar*[1] war bereits 1119 auf dem Feste zu Reykjahólar Gegenstand der Unterhaltung (Sturl. I. 19). Aus dem Zusammenhange geht hervor, dass die Saga eine mythische war; vielleicht ist schon an ihr nicht viel mehr als der Name des Helden, dessen Söhne wegen Totschlags Telemarken verliessen und sich auf Island ansiedelten (Ísl. S. I. 31; Fs. 120), historisch gewesen. Leider ist auch der älteste aufgezeichnete Text verloren. Wir kennen diesen nur aus den Rímur, den Griplur des Sigurð blindi (vgl. § 170), während der Text der Papierhdd. gekürzt, entstellt und durchaus unzuverlässig ist. So fehlen auch alle Vísur, die die Saga nach dem Zeugnis der Sturl. und der Griplur enthalten haben muss. Die Saga, wie sie vorliegt, ist eine Dichtung mit Benutzung eddischer Stoffe und eddischer Motive. Besondere Bedeutung erhält sie durch die Verquickung mit der Helgisage. Hrómundr steht im Dienste des Königs Óláf, muss aber den Hof verlassen, da ihm die beiden Mannen des Königs, Bildr und Voli, des Umgangs mit des Königs Schwester Svanhvít geziehen haben. Gleichwohl steht er auf die Bitte seiner Geliebten und nach dem Fall seiner Brüder König Óláf bei, als die beiden Schwedenkönige Hadding, in deren Gefolge sich Helgi inn frœkni befand, diesen zum Kampfe herausgefordert hatten. Mit dem Schwerte Mistiltein, das er einst in hartem Kampfe einem Draug im Totenhügel in Walland abgewonnen, kämpft Hrómundr gegen Helgi. Diesen umschwebt seine Valküre Kára in Schwanengestalt, wird aber durch Helgis Unvorsichtigkeit verwundet und stirbt. So hat Helgi das Glück verlassen, und nun fällt er unter den Streichen Hrómunds. Hrómundr, der selbst schwer verwundet ist, kommt zu Hagal, dessen Weib ihn heilt. Durch ihn erhält er auch sein Schwert Mistiltein wieder, das in den See gefallen war. Was nun folgt, ist nicht anders, als die Sage von Helgi dem Hundingstöter. Blindr, der böse Ratgeber König Haddings, verrät diesem Hrómunds Aufenthalt, aber durch die List des Weibes, das Hrómund bald unter dem Kessel verbirgt, bald als Magd die Mühlsteine drehen lässt, entgeht dieser den Nachstellungen Blinds, kommt später wieder zu König Óláf und nimmt an dessen zweiten Kampf und Sieg über König Hadding teil, so dass dieser ihm endlich seine Schwester zur Gemahlin giebt. — Es unterliegt keinem Zweifel, dass in die Hrómundarsaga ein grosser Teil der eddischen Helgisaga verwebt ist. Auch die Streitgespräche, die wir wiederholt in der Saga finden, scheinen in der Helgidichtung ihr Vorbild zu haben. Daneben finden sich im Schwerte Mistiltein und dem Brüderpaare Bildr ok Voli (Baldr ok Vali) dunkle Anklänge an den Baldrmythus. Alles ist aber in die Sphäre der mythischen Sagas gezogen und dementsprechend umgestaltet.

---

[1] Hrg. Fas. II. 363 ff. Vgl. Kölbing, Beitr. S. 159 ff.; Boer, PBB. XXII. 382 ff.

§ 285. Am Sognfjǫrd spielt die *Friðþjófssaga,*[1] die durch Tegnérs Dichtung Berühmtheit erlangt hat, da sie in ihren Grundzügen den Stoff zu dieser gegeben. Die Saga ist ein romantisch angehauchter Liebesroman, der auf Grund einer alten norwegischen Lokalsage schon frühzeitig mit mancherlei Vísur erzählt worden sein mag und der um 1300 seine schriftliche Fixierung fand. Die Saga behandelt die Liebe des tapferen Bondensohnes Friðþjóf auf Framnes zu seiner Pflegeschwester Ingibjǫrg, der Tochter König Belis von Sogn. Die Freundschaft, die einst zwischen König Beli und Friðþjófs Vater Þorstein bestanden hatte, war nicht auf ihre Söhne übergegangen. In ihrem Hasse gegen den trefflichen Friðþjóf verweigern die jungen Könige ihm ihre Schwester, höhnen ihn, senden ihn nach den Orkneyen, damit er dort vom Könige den Tribut einziehe, verbrennen während seiner Abwesenheit sein Gehöft und ächten ihn. Stets weiss Friðþjófr mit ihnen Abrechnung zu halten: er besucht heimlich seine Geliebte in Baldrshag, er vernichtet den Baldrstempel und macht die Schiffe der Könige unbrauchbar. Unterdessen hatten die Brüder gegen König Hring von Hringarſki gekämpft, waren besiegt worden und hatten ihm ihre Schwester zur Gemahlin geben müssen. Bei König Hring findet Friðþjófr seine Geliebte wieder; die Treue, die er ihrem Gemahl hält, bestimmt diesen, ihn zum Erben seiner Frau und Ratgeber seiner unmündigen Kinder einzusetzen. Nach der Verheiratung mit Ingibjǫrg wollen ihm die Könige von Sogn diese entziehen, allein Friðþjófr besiegt sie; der ältere Helgi fällt und der jüngere Halfdan wird gezwungen, dem Sieger Tribut zu zahlen. — Die Prosa wird vielfach von Strophen durchbrochen. Diese werden durchweg den handelnden Personen, besonders Friðþjóf, in den Mund gelegt und erweisen sich schon dadurch als ein von der Saga unzertrennbarer Bestandteil. Historischen Wert hat die Saga nicht. Schon die Existenz und Abhängigkeit der Orkneyenjarle ist unvereinbar mit der Zeit der Gaukönige, in der die Saga spielt. Was von Baldrs Tempel und Kult gefabelt wird, ist sicher zum Teil ätiologischen Ursprungs und mag schon in mündlicher Tradition vor der Sagadichtung als Sage bestanden haben. Aber die Saga zeigt nirgends Einfluss der romantischen Dichtung und bewegt sich durchweg auf dem Boden nordischen Lebens, heimischen Volksglaubens und des ererbten Idealismus, der besonders in der Gestalt Friðþjófs zum Ausdruck kommt.

§ 286. Vielfach im Gegensatz hierzu steht die Geschichte von Friðþjófs Vater und Grossvater, die *Þorsteinssaga Víkingssonar.*[2] Die Saga ist erst in Anlehnung an die Friðþjófssaga entstanden und hat verschiedene Motive und Gegenstände aus ihr entlehnt. Hierher gehört das Freundschaftsverhältnis zwischen dem alten Víking und dem König Njǫrfi und die Feindschaft, die zwischen beider Söhnen ausbricht, die Ächtung der Vikingssöhne Þorstein und Þórir, das Schiff Elliði, der genealogische Schluss u. a. Die Bezeichnung 'Þorsteinssaga' ist zu eng: K. 1—8 handelt

[1] Hrg. Fas. II. 61 ff. (B); 488 ff. (A); von L. Larsson (Kph. 1893; kritische Ausg.) und SB. IX (Halle 1901); in Ettmüllers Altnord. Leseb. 46 ff. — Übers. ins Deutsche von Mohnike (1830), von Calaminus (1867), von Poestion (1879), von Leo (1879), von Jäcklein (1882), von Freytag (1884), von Küchler (1891); ins Schwedische von Arvidsson (1839), von Nyström (1867); ins Englische von Stephens (1839), von Andersson and Jón Bjarnason (1877). Vgl. Kölbing, *Über die verschiedenen Bearbeitungen der Friðþs.* (Beitr. S. 207 ff.); Calaminus, *Zur Kritik und Erklärung der Friðþs.* (1888); H. Falk, Ark. VI. 60 ff.; Lyth, *Tegnér och Frithjofssaga* (Norköping 1894). — Larsson legt in der SB. die jüngere Fassung B zu Grunde, die nach seinem Nachweis erst im 15. Jahrh. entstanden und eine Kompilation der Fassung A und der Friðþjófsrimur ist.

[2] Hrg. Fas. II. 817 ff. — Übers. ins Englische von Andersson and Jón Bjarnason (1877).

von Þorsteins Vater Víking, 9—16 tritt neben Þorstein sein Bruder Þórir in den Vordergrund, und erst von K. 17 an konzentriert sich das Interesse auf Þorstein. Wie andere Fornaldarsögur setzt auch die Þorsteinssaga mit ätiologischer Sagenbildung ein und macht aus Hálogaland einen Eponymos Logi zum ersten König des Landes, dessen Jarl Vífil der Vater Víkings und Grossvater Þorsteins gewesen sein soll. Des weiteren werden die Thaten Víkings erzählt gegen Riesen, deren Geschlecht sich im fernen Indialand berühmt gemacht hat und von dort Fahrten nach Schweden unternimmt, die Befreiung der geraubten schwedischen Königstochter aus der Gewalt des Indierfürsten, die Blutsbrüderschaft mit König Njǫrfi von Uppland und beider Thaten. Entzweiung beider Kinder, ihr Kampf und Jǫkul Njǫrfasons Nachstellungen bilden den zweiten Teil der Saga, an den sich dann Þorsteins Wikingerfahrten mit seinem Freund und Schwager Beli anschliessen, auf denen sie es besonders mit Trollen zu thun haben und wobei Þorsteinn seine Rettung nur dem Zwerge Sindri verdankt. Alle die fabelhaften Erzählungen zeugen dafür, dass die Saga erst der späteren Zeit des 14. Jahrhs. angehört, woraus sich auch der vollständige Mangel an Strophen erklärt.

§ 287. Auf der Insel Hrafnista am Gestade von Naumadal im nordwestlichen Norwegen ist die Heimat Ketil hængs, des Ahnherrn eines geschichtlichen Geschlechts, das in der Egilssaga und Landnáma begegnet. Die Hauptvertreter dieses Geschlechts, Ketill hængr selbst, sein Sohn Grímr loðinkinna, sein Enkel Ǫrvar-Oddr, sind Helden mythischer Sagas geworden. Die Sagas der beiden ersten, die *Ketilssaga hængs*[1] und die *Grímssaga loðinkinna*[2] hängen aufs engste zusammen und sind offenbar von demselben Verfasser: der Stil, der Bau der Gesprächsvísur, die poetischen Motive, alles ist in beiden Sagas gleich. Wie Grímr eingeführt (S. 143), besonders aber wie Bǫðmóðr Framarsson, der sonst in der Grímssaga nicht genannt ist, erwähnt wird (S. 155), erheben diese Annahme über jeden Zweifel, auch wenn die Sagas in der Überlieferung nicht aneinander gekettet wären. Obgleich der junge Ketill in der Jugend am Feuer zubringt und deshalb dem arbeitsamen Vater nicht gefallen mag, zeigt er sich bald als tüchtiger Arbeiter und Recke, tötet einen Drachen, erschlägt wiederholt bei Hungersnot auf Hrafnista Riesen und bemächtigt sich der in ihren Höhlen aufgehäuften Jagdbeute, tötet mit Unterstützung des Trolls Bruni dessen Bruder, den Finnenkönig Gusi, und kommt so in Besitz der nie fehlenden Pfeile und des Schwertes Dragvendil,[3] zeugt mit Brunis Tochter den Grím loðinkinni, nimmt an der Fahrt zum Trollenkönig Skelking teil und hat auch später noch, als er nach dem Tode des Vaters die Herrschaft von Hrafnista angetreten hatte, gegen Berserker, oder — wie sie hier schon heissen — Wikinger, und Trollweiber zu kämpfen.

Nicht ganz so reich an Abenteuern ist die *Saga Gríms loðinkinna*. In ihr bildet den Mittelpunkt Gríms Fahrt nach Gandvík, der Kampf mit den Trollweibern daselbst und die Befreiung seiner früheren Braut, der Lopthæna, aus der Gewalt der Trolle, zu denen sie ihre Stiefmutter

[1] Hrg. Fas. II. 116 ff. Vgl. Detter, *Der Finnenkönig Gusi* (ZfdA. XXXII. 449 ff.).

[2] Hrg. Fas. II. 143 ff.

[3] Detter macht mit Recht auf die Übereinstimmung der Geschichte von den Gusisnautar mit den Jólfspfeilen in der Ǫrvar-Oddss. aufmerksam. Verblasste Oðinsmythen kann ich weder in dem einen noch im andern Falle finden. Die Sage von Gusi muss alt gewesen sein und für sich bestanden haben (vgl. den Finnenkönig Cuso bei Saxo I. 116 f.). Sie fand sowohl in der Ketils- wie in der Ǫrvar-Oddssaga Aufnahme, wenn auch dort anders als hier, und gab in letzterer zur Nachbildung Veranlassung.

heimlich vor der Vermählung gebracht hatte. Wie in der Ketilssaga spielen auch hier die Gusisnautar, namentlich im Kampfe gegen die Trolle, eine wichtige Rolle. — Beide Sagas sind Dichtungen aus dem Anfang des 14. Jahrhs. Das Meiste ist vom Sagadichter erfunden, wie ihm sicher auch die Gesprächsstrophen zuzuschreiben sind. Nur in Einzelheiten, wie in der Sage vom Finnenkönig Gusi und seinen Pfeilen oder in der Andeutung auf das Trollenthing, hat er volkstümliche Überlieferung benutzt, wie andere Sagas und Saxo grammaticus zeigen.

§ 288. In den genealogischen Schlussbemerkungen der Grímssaga weist der Verfasser auf Ǫrvar-Odd oder Odd in víðfǫrla, Gríms Sohn, und auf die ausführliche Darstellung seines Lebens in der *Ǫrvar-Oddssaga*.[1] Er setzt also diese Saga als bekannt voraus, und thatsächlich ist auch die Ǫrvar-Oddssaga eine der ältesten uns erhaltenen Fas., da die älteste Membrane dem Anfang des 14. Jahrhs. angehört und die Saga demnach schon im 13. entstanden sein muss. Bereits in der mündlichen Tradition ist Ǫrvar-Oddr zum Sohn Gríms und Enkel Ketils geworden. Seine Lebensgeschichte ist eine Schicksalstragödie, die man auf Grund einiger ganz verblasster Nachrichten aus Norwegen unter Benutzung mythischer Sagenmotive im 12. Jahrh. erzählt haben mag. Ǫrvar-Oddr, Gríms Sohn, war zu Berurjóð am Gestade von Jædaren geboren und dort mit Ásmund, dem Sohne seines Pflegevaters Ingjald, aufgewachsen. In früher Jugend hatte ihm eine Vǫlve geweissagt, er werde 300 Jahre leben und dann durch den Hengst Faxi seinen Tod finden. Sofort tötet Oddr das Ross und verlässt dann im Verein mit Ásmund die Heimat. 300 Jahre schweift er umher; er fährt nach Bjarmaland, Finnmarken, dem Land der Riesen, kämpft mit den vom Vater ererbten Gusisnautar gegen Riesenweiber, Wikinger und Berserker, unternimmt wiederholt Fahrten nach Irland, nimmt als Genosse Hjálmars von Schweden am Kampfe gegen die Arngrímssöhne auf Samsey teil, fährt dann nach Südeuropa, lässt sich im Jordan taufen, kommt über Ungarn zu König Herrauð von Húnaland und erwirbt nach seiner Heerfahrt nach dem russischen Bjálkaland des Königs Tochter Silkisif. In hohem Alter kehrt er nach der Heimat zurück; hier sticht ihn eine Schlange, die sich unter dem Schädel des Hengstes Faxi verborgen hatte. Die Wunde bringt ihm den Tod, und damit geht der Spruch der Vǫlve in Erfüllung.

Das Meiste der Saga ist Dichtung. Nicht einmal die Gestalt Odds lässt sich mit Bestimmtheit historisch nachweisen. Die Bjarmalandsfahrt eines Norwegers mag den Kern der Sage gebildet haben, denn mag Oddr in Irland, mag er in Húnaland weilen, stets kennt man ihn als den Bjarmalandsfari. Daher vermutet Boer in Odd den Ohthere in Alfreds des Grossen Übertragung des Orosius (Ark. VIII. 102 ff.). In Jæderen mag die Heimat der Sage gewesen sein, da man hier in der Nähe von Berurjóð noch im Ausgang des 17. Jahrh. einen Ǫrvar-Odds-Hügel und einen Faxasee kannte (Torfæus, Hist. Norv. I. 274). Mit der Person Odds wurden bald andere Sagen in Zusammenhang gebracht; so vor allem die Sagen vom Kampf auf Samsey, von den Gusisnautar u. a. Vielleicht knüpfte man auch die Erzählung vom Tode Olegs, des Bruders Ruriks, und dessen Fahrt nach Bjálkaland an seine Person. Ob dies schon in Norwegen oder erst auf

[1] Hrg. Fas. II. 160 ff.; 504 ff.; von Boer (Leiden 1888; kritische Ausg.); von dems. in der SB II (Halle 1892). — Vgl. Boer, Ark. VIII. 97 ff.; 246 ff. Über das Verhältnis der Ǫrv. Oddss. zur Mágussaga: Boer, ebd. VIII. 252 ff.; IX. 304 ff.; Cederschiöld, IX. 22 ff. (In den Fas. sind nur jüngere, vielfach interpolierte Texte herausgegeben.)

Island geschehen ist, lässt sich nicht entscheiden. Auf alle Fälle ist schon die älteste isländische mündliche Saga eine Mosaikarbeit aus allen möglichen Sagen und Sagenmotiven gewesen, die aller Wahrscheinlichkeit mit Odds *Ævikvæði* ihren Abschluss gefunden hat. Dieser Todesgesang Odds, in dem er seine Thaten aufzählt, ist in der ältesten Membrane weggelassen, aber in dem Texte mehrfach zitiert worden. Auch sonst zeigt sich der Verfasser der Saga als Dichter: das Streitgedicht beim Trinken mit Sigurð und Sjólf (SB. S. 78 ff.), das an Hárbarðsljóð erinnert, stammt offenbar von ihm, da es die ausgebildete Saga voraussetzt, und ebenso das Gedicht von der Heerfahrt nach Bjálkaland (S. 91 ff.) oder die Prophetie, die der Vǫlve in den Mund gelegt wird (S. 9), und andere Lausavísur. Dagegen scheint er mit der Sage auch Lieder vom Kampfe auf Samsey und Hjálmars Todesgesang gekannt zu haben, die auch in der Hervararsaga Aufnahme fanden. An diese mündliche Saga wurden bei der Aufzeichnung neue Sagenzüge geknüpft. So kamen in sie Züge aus der Heimskringla, der Mágussaga. Noch im 15. Jahrh. war gerade diese Saga besonders beliebt; mit jeder Abschrift wuchs zugleich der fabelhafte Stoff.

§ 289. Zur Sippschaft des Ketil von Hrafnista gehörte auch Án bogsveigir, der Held der *Ánssaga bogsveigis.*[1] Wie die anderen Sagas von Hrafnista ist auch sie eine Pfeilsaga. Vortreffliche, nie fehlende Pfeile, durch die sich einst ein Zwerg aus Áns Gefangenschaft befreit, sind die Waffen Áns. Mit ihnen steht er seinem undankbaren König Ingjald von Naumadal bei. Dieser verbannt ihn; alle Versuche aber, sich seiner zu bemächtigen, sind vergeblich. Des Königs Abgesandte kommen kläglich um. Einst stösst Án auf seinen 18jährigen Sohn, den er in der Jugend mit der Bondentochter Drifa erzeugt, aber noch nicht kennen gelernt hat. In diese Erkennungsscene ist die Sage vom Kampf zwischen Vater und Sohn verwoben (vgl. Beitr. XXVI. 24). Diesen Sohn veranlasst er dann, an Ingjald den Mordbrand auszuführen. Nach diesem verlebte Án seine Jahre auf Hrafnista. — Auch die Ánssaga knüpft an eine historische Gestalt an. Áns Nachkommen, die der Schluss der Saga erwähnt, finden wir in der Landnáma (Ísl. S. I. 179) und Vatzdœla (Fs. 3) wieder. Die Sage von seinen Pfeilen und die Art der Verwendung — er wollte durch sie wiederholt nur die Aufmerksamkeit anderer auf sich ziehen — muss alt sein, da auch Saxo den Ano sagittarius, seine Pfeile und sein Verhältnis zu Bjǫrn kennt (I. 269 ff.). Zu dem alten Stoff ist aber vielerlei hinzugedichtet. Dazu gehören u. a. die Vísur, die Án in den Mund gelegt werden; die Erzählung vom Räuber Garan (S. 356 f.), von der Begegnung zwischen Vater und Sohn (S. 358 f.) u. dgl. Sprache und Strophen zeigen, dass die Saga zu den jüngeren Fas. gehört, wenn sie auch durchaus nordisches Gepräge trägt. Jedenfalls ist sie jünger als die Ketilssaga, da der Hinweis, dass Án sich in seiner Jugend nicht auf die Bärenhaut gelegt wie Ketill (S. 327), diese voraussetzt.

§ 290. Eine zweite Fassung der Samseysage ist in der *Hervarar saga ok Heiðreks konungs*[2] erhalten, die auch sonst mehrfach Berührungspunkte

[1] Hrg. Fas. II. 324 ff. Vgl. Kölbing, *Beitr.* S. 187 ff. (Vergleichung der Saga und Rímur).

[2] Hrg. nach der Fassung der Hauksb. (I.) Fas. II. 513 ff.; Ant. Russ. I. 115 ff.; von Bugge, NSkr. 203 ff.; nach cod. R. 2845, 4° (II) Fas. II. 411 ff.; Ant. Russ. I. 137 ff.; NSkr. 298 ff.; nach beiden Fassungen von Petersen, NO. Kbh. 1847 (mit dän. Übers.). — Deutsche Übers. von Poestion, *Das Tyrfingschwert* (1883); schwedische von Afzelius (Stockh. 1811). — Vgl. Heinzel, *Über die Hs.* (Sitzungsber. d. Wiener Akad. 1887, Bd. 114. 417 ff.); F. Jónsson, Indl. zur Hauksbók XCIII ff.; über den Schluss: Schück, *Den svenska Krönikan i Hs.* Ark. XII. 217 ff.; Jón Jónsson, *Um Svíakonungatal i Hs.* ebd. XVIII. 172 ff.

mit der Qrvar-Oddss. hat. Wie diese spielt auch sie teils im Norden, teils im Hunnenlande an der unteren Donau. Auch in ihr sind ganz verschiedene Sagenelemente miteinander verknüpft; der Faden, der sie verbindet, ist die Geschichte des mit Fluch beladenen Schwertes Týrfing. Zwerge haben es einst König Svafrlami von Garðaríki geschmiedet und den Fluch über ihm ausgesprochen. Später kam es in Besitz des Berserks Arngrím, dessen Sohn Angantýr, der tüchtigste der zwölf Arngrímssöhne, es nach dem Tode des Vaters erbt und der es sich mit in den Grabhügel geben lässt, als er mit seinen Brüdern auf Samsey gegen Odd und Hjálmar gefallen war. Das Gelübde des Arngrímssohnes Hjǫrvarð, die schöne Tochter des Schwedenkönigs Ingjald zu erwerben, war die Veranlassung zu diesem Kampfe gewesen. Angantýrs Tochter Hervǫr holt sich als Schildmaid und Wikingerführer das Schwert aus dem Totenhügel, nachdem sie nächtlicher Weile den toten Angantýr gezwungen hat, ihr Wort und Gabe zu spenden. Später vermählt sich Hervǫr mit Hǫfund, dem Sohne des mythischen Königs Guðmund von Glæsisvellir; beider Sohn ist Heiðrekr, der Erbe des Schwertes und des Fluches, der auf ihm lastet. Im Dienste des Gotenkönigs Harald erwerbt Heiðrekr Macht und Reichtum und des Königs Tochter, ja dessen Reich, als er Harald selbst getötet hat. Nach der Rückkehr in die Heimat waltet Heiðrekr als Freysverehrer mit Weisheit seines Landes. Jeder Fremde muss sich mit ihm im Rätselstreit messen. Einst thut es auch Óðinn als Gestumblindi: des Königs Verwegenheit dem Gott gegenüber bringt ihm den Tod. — Was darauf folgt, ist nur in Fassung II enthalten. Unter Heiðreks Kindern, Angantýr, dem Erben des Týrfings, und Hlǫðr, der am Hofe des Hunnenkönigs Humli auferzogen ist, kommt es um das väterliche Reich zum Streit. Auf der Dúnheide, der grossen Ebene an den unteren Donau, fällt die Entscheidung; Hlǫðr und Humli erliegen, die Hunnen werden in die Flucht geschlagen. Mit Angantýrs Klage über das Schicksal, das ihn zum Mörder des eigenen Bruders gemacht, endet die eigentliche Saga. In einem Anhängsel wird das Geschlecht Angantýrs weiter verfolgt; die schwedischen, zum Teil auch die dänischen Könige sollen ihm angehören. Die Kämpfe zwischen Schweden und Dänen, auch die Bravallaschlacht, werden dabei erwähnt, offenbar indirekt nach Berichten, die aus Schweden stammen, ohne dass sich eine nähere Quelle nachweisen lässt.

Die Hervararsaga ist zweifellos aus verschiedenen Elementen zusammengefügt. Dass der Kampf auf Dúnheið, der im alten Hunnenreiche an der Donau lokalisiert wird, auf die Niederlage der Hunnen auf den katalaunischen Gefilden (451) zurückgeht, hat Heinzel erwiesen. Im ersten Teile hat die alte Berserkersage von den Arngrímssöhnen und ihrem Untergang auf Samsey, die auch Saxo kennt (I. 249 ff.; vgl. A. Olrik, Saxes Oldh. II. 59 ff.), den Grundstock gebildet. Dazwischen steht die eigentliche Saga von Hervǫr und ihrem Sohne Heiðrek, von der sich nicht feststellen lässt, wie weit sie auf alte Tradition zurückgeht und was der Phantasie des Sagadichters entsprungen ist. Dass aber auch diese Sage auf saggeschichtlichem Boden steht und schon früh mit der Hunnensage vereint gewesen ist, dafür zeugt, dass die alte ags. Dichtung *Heaþoric* and Sifecan, *Hliþe* and *Incgenþeów* am Hofe des Gotenkönigs Earmanric kennt (Wídsíð 116). — Auch der Zeitpunkt, wann diese verschiedenen Elemente zur Saga vereinigt worden sind, lässt sich nicht bestimmen. Wahrscheinlich ist dies um dieselbe Zeit geschehen, aus der wir Zeugnisse über die Blüte der mündlichen Fas. besitzen, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhs. Auf diese mündliche Saga gehen die beiden uns erhaltenen Fassungen

der Saga, jede für sich, zurück. Die kürzere liegt in der Hauksbók und mehreren Papierhdd. vor (I); der Redaktor hat sich möglichster Kürze beflissen, überspringt die ganze Episode der Schlacht auf Samsey, indem er sich auf die Qrvar-Oddssaga beruft (209[11]), lässt ausser der Hervararkviða und den Heiðreksgátur alle Dichtung bei Seite und scheint seine Arbeit mit dem Tode Heiðreks abgeschlossen zu haben. Ausführlicher ist die Fassung, die durch den cod. reg. 2845 (II) vertreten ist und die in den Teilen, die auch Fassung I enthält, inhaltlich und formell nicht unwesentlich abweicht. Durch Vergleichung dieser Fassungen bekommt man einen Einblick in die mündliche Saga und vor allem ein Urteil über die Poesie, die in dieser bereits vorhanden gewesen sein muss. Darnach enthielt diese die *Hervararkviða*,[1] ein Gedicht von Hervǫrs nächtlichem Besuch auf Samsey und ihr Gespräch mit dem Hirten und dem gerufenen Vater Angantýr, der der Tochter das Schwert Týrfing aus dem Grabhügel giebt. Das Gedicht ist voll junger Anschauungen und Wendungen (vgl. 10 *eruð orðnir at moldar auka*; 12: *fer þú þér at illu* u. a.) und wohl vom Sagadichter. Dagegen ist dieser bei den *Heiðreksgátur*[2] nur Sammler gewesen. Die Rätsel, die Gestumblindi, der an Heiðreks Hof erschienene verkappte Óðinn, löst, stehen in keinem Zusammenhange mit dem Inhalt der erzählenden Prosa; die Stoffe, um die es sich in ihnen handelt, sind der Natur oder den Mythen oder den Erzeugnissen menschlichen Gewerbes entnommen, aus denen die Kultur der Wikingerzeit spricht. Nur die Rätselfragen sind poetisch; sie sind in regelmässigen Ljóðaháttstrophen gebaut; die Antworten sind prosaisch. Der Schluss, durch den sich Heiðrekr für besiegt erklärt, ist offenbar dem Schluss der Vafþm. nachgebildet («Was sagte Óðinn dem Baldr ins Ohr, bevor er auf den Scheiterhaufen gebracht wurde?»). Um die Weisheit Heiðreks zu erhöhen, fügte der Sagadichter die Sammlung ein und liess dadurch zugleich seinen Helden durch Óðin zu Grunde gehen. — Weitere Strophen sind durch die Angantýrssaga in die Hervararsaga gekommen. Hierher gehört vor allem Hjálmars Schwanengesang (NSkr. 307 ff.; Cpb. I. 159 ff.), der zu seinem Vorteil von der Hervararkviða absticht. Das älteste Gedicht der Saga aber war ein Gedicht vom Kampf auf der Dúnheide, das mit Hlǫðs Geburt und Aufenthalt im Hunnenland anhub, dann den Ausgleichversuch der Brüder und endlich den grossen Kampf und den Tod Hlǫðs behandelte (S. 265 ff.; Cpb. I. 348 ff.). Dies Gedicht, in dem der Dialog gegenüber der epischen Darstellung zurücktritt, ist wohl die Quelle des letzten Teiles der Saga gewesen und mag dem Ausgang des 10. oder dem 11. Jahrh. angehört haben.

§ 291. Wie die Heiðrekssaga, so wurzelt auch die *Ásmundarsaga kappabana*[3] in der gotischen Heldensage. In ihrem Kerne geht die Saga zurück auf den Kampf Hildebrands mit seinem Sohne Hadubrand, wie er im Hildebrandslied vorliegt. Aber die Darstellung muss im Norden schon zeitig verändert worden sein. Hier ist an Stelle des Sohnes, mit dem der alte Hildebrand zu kämpfen hat, sein Stiefbruder Ásmundr getreten. In dieser Form kannte bereits im Ausgange des 12. Jahrhs. Saxo die Sage, bei dem die beiden Brüder Hildigerus und Haldanus heissen (I. 356 ff.). Gleichwohl scheint sich auch hier eine Erinnerung an den

[1] Hrg. ausser in den Ausgg. der Saga: Cpb. I. 163 ff.

[2] Hrg. Cpb. I. 86 ff. Vgl. Müllenhoff, ZfdMyth. III. 1 ff.; F. Jónsson, Germ. Abhandl. f. K. v. Maurer 508 ff.; Heusler, ZdVfVolksk. XI. 117 ff.

[3] Hrg. Fas. II. 460 ff.; von Detter, *Zwei Fornaldarsögur* (Halle 1891) 79 ff. — Zur Saggeschichte vgl. Boer, *Zur dänischen Heldensage*. PBB. XXII. 342 ff.; Jiriczek, *Deutsche Heldensage* I. 284 ff.; Busse, PBB. XXVI. 38 ff.

Tod des Sohnes erhalten zu haben, denn in der Saga wird berichtet, Hildibrandr habe in der Berserkerwut seinen Sohn getötet, ehe er zum Kampfe gegen Ásmund ging (S. 98[19]). Zur tieferen Motivierung des Brudermordes verknüpfte der Sagadichter mit dem eingewanderten Stoffe eine Týrfingssage: auf dem Schwerte, mit welchem Ásmundr seinen Bruder Hildibrand fällt, lag der Fluch seines Urhebers. Lokalisiert ist die Saga teils in Schweden, wo Buðli, der Grossvater der Brüder, herrscht und wo im Mälarsee das Schwert lange versunken lag, teils in Dänemark, wo Hildibrands Mutter Hildr, Buðlis Tochter, nach dem Tode ihres ersten Gemahls Helgi mit Aki verheiratet war und Ásmund das Leben gab, von wo aus Ásmundr im Dienste der Königstochter Æsa gegen seinen Bruder zieht, teils endlich in Saxland am Rhein, wo Hildibrandr Húnakappi, der Sohn Helgis und der Hildr, aufgewachsen ist, von wo aus er die Sachsenherzöge tyrannisiert, denen sein Bruder zu Hilfe kommt. Schon die mündliche Saga lässt in poetischer Form den zum Tode verwundeten Hildibrand seinem Bruder ihre Verwandtschaft künden und den heimkehrenden Ásmund der Königstochter seine Thaten rühmen (Saxo a. a. O. — Saga S. 98 ff.; Cpb. I. 190 ff.). Ob bereits in der mündlichen Tradition die Týrfingssage, Ásmunds Heerfahrten u. a. mit der Hildibrandssage verknüpft gewesen ist, lässt sich nicht entscheiden. Von dem Schwerte erzählt Saxo nichts; die Týrfingssage scheint demnach erst zur Zeit der schriftlichen Fixierung (Ende des 13. Jahrh.) nach dem Vorbild anderer Sagas gebildet zu sein. Schon deshalb fällt Detters ganz unmotivierte Annahme, dass die Saga auf ein lateinisches Original zurückgehe.

§ 292. Bei den beiden Gautlandssagas, der Gautrekssaga und der Hrólfssaga Gautrekssonar, finden wir wieder, dass die Geschichte des Sohnes älter ist als die des Vaters, und dass diese erst in Anlehnung an jene entstanden ist. Die *Hrólfssaga Gautrekssonar,*[1] die Geschichte des Hrólf von Gautland, der den grössten Teil seines Lebens in Schweden, dem Lande seines Schwiegervaters Eirík, verbringt, dreht sich um drei Brautwerbungen, die alle mehr oder weniger mit Abenteuern ausgeschmückt sind. Auf Veranlassung seines älteren Bruders Ketil wirbt Hrólfr mit seinem Pflegebruder Ingjald von Dänemark um die Schildmaid Þorbjǫrg, die Tochter des Königs Eirík von Schweden; sein Bruder Ketill wirbt um Álof, die Tochter des Königs Hálfdan von Garðaríki; Hrólfs Blutsbruder und Waffengefährte Ásmundr endlich um die irische Königstochter Ingibjǫrg. Alle Brautwerbungen haben nach harten Kämpfen mit dem Vater der Braut, nach Abenteuern, deren Gefährlichkeit sich bei jeder folgenden Werbung steigert, Erfolg und enden mit Versöhnung und Freundschaft. Die Erlebnisse berühren sich mehrfach mit Motiven, wie wir sie in der mittelhochdeutschen Dichtung finden, in der Gudrun, in der Virginal (Heinzel, Ostgot. HS. 74 f.); die Begegnung mit dem Riesen auf der Fahrt nach Garðaríki (Kap. 21—23) ist eine Polyphemsage, die wir auch sonst in den Fornaldarsögur antreffen (vgl. Egilssaga einhenda ok Ásmundar). An allen Unternehmungen nimmt Hrólfr teil; er ist der Mittelpunkt der Ereignisse. — Die Hrólfssaga ist eine freie poetische Erfindung aus dem Ende des 13. Jahrhs. Die Namen aus Hyndl. (22. 25), in denen man die Saga hat wiederfinden wollen, beweisen nichts für die Existenz einer alten mündlichen Saga, da ja der Sagadichter irgendwelche saggeschichtlichen Namen frei verwertet haben kann. Jedenfalls hat er ein ganz gutes

[1] Hrg. Fas. III. 56 ff.; von Detter, *Zwei Fornaldarsögur* 1 ff. (hier ist die ältere, kürzere Fassung hrg., während sich in den Fas. die überarbeitete findet).

Darstellungstalent besessen und aus den mannigfaltigsten Motiven, wie sie zum Teil schon in literarischen Werken, namentlich in den Fas., vorlagen, ein leidliches Ganze geschaffen, zu dem ihm nach Ranischs Bemerkung die Ragnarssaga die Umrisse gegeben haben mag.

§ 293. Ungleich weniger einheitlich ist die *Gautrekssaga* oder die *Gjafa-Refssaga*,[1] wie das Werk in der älteren Fassung heisst. Die Gautrekssaga hat, wie schon die Überlieferung lehrt, nie für sich allein bestanden. Sie ist in Anlehnung an die Hrólfssaga verfasst und will zu dieser die Vorgeschichte sein. Wie jene, haben wir auch die Gautrekssaga in doppelter Fassung: die alte, eine ziemlich lose Verbindung des Gautaþátts mit der Gjafa-Refssaga, gehört noch dem 13. Jahrh. an; der Bearbeiter der jüngeren Fassung hat die Vikarssaga in sie verwoben und dadurch den Teil in die Saga gebracht, der unstreitig der älteste des ganzen Werkes ist (Kap. 3—7, ausschl. S. 26, 18—27, 12). Mit dieser Saga ist zugleich die Geschichte von Friðþjófs Nachkommen verbunden, mit denen Vikarr in Kampf verflochten war. Auch sonst finden sich in der jüngeren Fassung mehrfach Veränderungen in Sprache und Inhalt und Erweiterungen, die den Rückgang der Sagaliteratur charakterisieren. — Den Kern der alten Saga bildet die Gjafa-Refssaga, ein Märchen von einem, der durch seine Gaben bei den Königen von England, Hrólf von Dänemark u. a. sein Glück macht. In älterer Gestalt hatte auch Saxo diese Erzählung nach isländischem Berichte verwertet (I. 433 ff.; vgl. A. Olrik, Sakses Oldhist. II. 137 f.). Mit dieser Refssaga verband der Verfasser die Geschichte von Gautreks Geburt, in der Märchenmotive und ätiologische Sagen zur Einheit verflochten sind: aus Gautland ist ein König Gauti entstanden, der mit einer Bondentochter den Ahnherrn der Gautenkönige zeugt. Wo dies Mädchen mit ihrem ätiologischen Geschlechte weilt, ist der Gillingshamarr, auf den die Kinder ihre zum Sterben entschlossenen Eltern führen, und die Geschlechtsklippe, von der sich die Lebensmüden herabstürzen. Vereinzelt sind auch in diese Fassung der Saga Strophen eingeflochten. Zahlreich sind solche dagegen erst in der in die ausführliche Fassung eingeschobenen *Vikarssaga*, der Erzählung vom König Vikar von Agðir, der mit seinem Pflegebruder Starkað Wikingerfahrten und Heerzüge unternimmt, bis dieser auf Óðins Geheiss seinen alten Gefährten und Blutsbruder Vikar tötet. Nach dieser That soll Starkaðr aus Norwegen vertrieben worden sein und sich an den Hof der Schwedenkönige von Uppsalir gewandt haben. Hier dichtete er den *Vikarsbalk*, in dem er seine Jugend und seine Züge mit Vikar schildert. Dies Gedicht ist in der Saga erhalten.[2] Es bildet scheinbar den Grundstock der Vikarssaga. Da es aber das jüngste der ganzen Starkaðdichtung ist (vgl. A. Olrik, Festskr. til V. Thomsen S. 127 f.), hat es schwerlich einmal für sich besonders existiert, sondern ist zugleich mit der mündlichen Vikarssaga, wohl im 12. Jahrh., verfasst worden. Dass es damals schon eine Vikarssaga gab, zeigt wieder Saxo (I. 273 ff.), wo die mit dem Vikarsbalk verwobene isländische Saga benutzt ist (A. Olrik, Sakses Oldhist. II. 76 ff.).

§ 294. Eine Reihe Fornaldarsögur knüpft sich an die Geschichte dänischer Könige. Hierher gehört die *Hrólfssaga kraka*,[3] die Saga, an der sich die schaffende Thätigkeit der Fornaldarsagnamenn am besten beobachten lässt, da wir hier sowohl isländische (Heimskr. S. 27 ff.; SnE. I. 392 ff.;

[1] Hrg. Fas. III. 1 ff. (nur die jüngere Fassung); von Ranisch. (Berl. 1900; beide Fassungen mit guter Einleitung.)

[2] Den Reinigungsprozess, den Ranisch versucht hat, kann ich nicht mitmachen.

[3] Hrg. Fas. I. 1 ff. Vgl. A. Olrik, *Sakses Oldhist.* II. 142 ff.; 146 ff.

Arngríms Skjöld. S. Aarb. 1894, 112 ff.) als auch dänische Quellen (Saxo I. 80 ff.; Gld. Krøniker S. 12 ff.) vergleichend heranziehen können. Leider ist die Saga nur in späten Papierhdd. erhalten, und es lässt sich nicht entscheiden, was sich im Laufe des 14. Jahrhs. an die Saga ankrystallisiert hat. Viel dürfte es schwerlich gewesen sein, da auch in der überlieferten Fassung die Saga wenig von den romantisch abenteuerlichen Zügen enthält, wie sie den späten erfundenen oder romantischen Sögur charakteristisch sind. Fast alles bewegt sich auf dem Boden nordischer Anschauungen, und das auch dort, wo spätere Märchenmotive verarbeitet sind. Eine Ausnahme macht nur, wie F. Jónsson richtig bemerkt, der Bǫðvarsþáttr (K. 24—36). Äusserlich zeigt die Saga keinen einheitlichen Charakter; sie zerfällt in sieben selbständige Þættir. Allein alle stehen mehr oder weniger mit dem Helden der Saga, mit König Hrólf kraki von Lethra, in innerem Zusammenhange. Der erste Þáttr, der *Fróðaþáttr*, gehört zur Helgisage. Er behandelt die Errettung der Brüder Hróar und Helgi vor dem Mörder ihres Vaters Halfdan, ihrem Oheim Fróði, wie sie ähnlich Saxo in der Geschichte Frothos V. berichtet (I. 320 ff.), und den Mordbrand, den sie an diesem verüben. Der folgende *Helgaþáttr* ist ein Stück Schicksalstragödie, die ebenfalls in der Sage wurzelt (Heimskr. 26 f.; Saxo I. 80 f.). Ohne dass er es weiss, heiratet Helgi, der nach Fróðis Tod König von Dänemark geworden ist, seine eigene Tochter Yrsa und wird später von den Berserkern des zweiten Gemahls der Yrsa, Aðils' von Schweden, erschlagen. Diesen Tod rächt nach dem *Svipdagsþátt* auf Yrsas Veranlassung der junge schwedische Bondensohn Svipdagr an den Berserkern. Er begiebt sich dann zu Hrólf, der nach dem Tode seines Vaters König von Dänemark geworden ist und die trefflichsten Recken um sich sammelt. Zu diesen Helden gehörte auch Bǫðvarr bjarki, dessen Herkunft und Vorleben der *Bǫðvarsþáttr* schildert, eine Werwolfsmythe, in die das Grendelmotiv des Beowulfs verwoben ist (S. 69 ff.). Die Gestalt Bǫðvars und sein Freundschaftsverhältnis zu Hjalti (*Hjaltaþáttr* S. 72 ff.) mit vielen Einzelheiten gehören der Tradition an (vgl. Saxo I. 86 ff.). Der sechste Abschnitt der Saga schildert Hrólfs und seiner 12 Recken Zug gegen Aðils von Uppsalir, der trotz allen Zaubers unter dem Beistande Óðins und der Yrsa glücklich verläuft. Auch von ihm findet man den saggeschichtlichen Kern bei Saxo, Snorri (Heimskr. 27) und Arngrím wieder, wonach der Kampf der beiden Könige sich auf dem Wänersee abspielt. Unterdessen hat Hrólfr die Waffen, die ihm Óðinn-Hrani angeboten, zurückgewiesen. Auf Veranlassung seiner Halbschwester, der alfgeschlechtigen Skuld, zieht deren Gemahl Hjǫrvarðr gegen Hrólf und seine Recken, und diese finden im Kampf mit dem von Dämonen begleiteten Heere den Untergang. Das war jener Kampf, zu dem nach Saxo (I. 89 ff.) Bǫðvarr bjarki die Helden durch seine Lieder anfeuerte (vgl. auch Heimskr. 477). Mit Andeutung der Rache, die an Skuld genommen wurde und die einst in einem besonderen *Fróðaþátt* (S. 109[5]) behandelt worden sein soll, endet die Saga. Schon die Parallelüberlieferungen zeigen, dass hier alte Heldensage zu Grunde liegt, die lange im Volke in Lied und Sage fortgelebt hat. Einzelzüge, wie das Auftreten der Vǫlva (S. 9 ff.), die Geschichte vom Schlafdorn, mit dem Olof den Helgi sticht (S. 18 f.), das Auftreten Óðins als Bonde (S. 77) u. a. bestätigen dies. Allein dieser Stoff ist frei behandelt, und verschiedene jüngere Märchen- und Novellenmotive sind an ihn geknüpft worden.

§ 295. Der dänischen Heldensage gehören weiter die Ragnarssagas an: die Vǫlsungasaga, die Saga af Ragnari loðbrók ok sonum hans und

der Ragnarssona þáttr. Die *Vǫlsungasaga* und die *Ragnarssaga*[1] bilden nicht nur in der Überlieferung ein gemeinsames Ganze, sondern sind auch von den Isländern im 14. Jahrh. als solches aufgefasst worden (vgl. Fas. III. 521). Aller Wahrscheinlichkeit ist die Vǫlsungasaga nur als Vorgeschichte der Ragnarssaga entstanden. Wenigstens giebt es keine durchschlagenden Gründe, die die Existenz einer besonderen Vǫlsungasaga bewiesen. Durch die Áslaug, die der Sagadichter als Tochter Sigurðs und der Brynhilde erfunden und die er zur zweiten Gemahlin Ragnars gemacht hat, verknüpft er die beiden an und für sich ganz unverwandten Stoffe und bringt dadurch seinen Sagahelden in engste verwandtschaftliche Beziehungen zu dem Geschlechte der Vǫlsungen. Die Überschrift 'Vǫlsungasaga' ist nirgends überliefert; ihr Inhalt ist umfassender, als man nach dem Titel annehmen könnte, da sie auch die Geschicke der Gjúkungen und Atlis und die Ermanrichsage mit enthält. Auch die Helgisage ist in sie verwoben. So ist die Vǫls. eine der wichtigsten Quellen der deutschen Heldensage in nordischem Gewande. Die ersten acht Kapitel enthalten die Geschichte von Sigurðs Ahnen. Sie beruhen nur teilweise auf alter Tradition. Ätiologische Sagenbildung hat wie in anderen Fas. auch hier eine wichtige Rolle gespielt; anderes ist der Erfindungsgabe und der Kombination des Verfassers zuzuschreiben. Die Benutzung mittelalterlich lateinischer Quellen, die Bugge annimmt, halte ich nicht für erwiesen. Von K. 9 an ist eine Sammlung eddischer Gedichte die Hauptquelle des Verfassers, eine Sammlung, die der uns im cod. reg. erhaltenen glich. Hier erhält die Saga besonders dadurch Bedeutung, dass ihre Vorlage noch lückenlos war und dass sie dadurch die Lücke der Liedersammlung inhaltlich ersetzt. Daneben hat der Verfasser bei der Charakteristik Sigurðs (K. 22) aus der Þiðrikssaga (K. 185) abgeschrieben. Besonders anzuerkennen ist das Kombinationstalent des Verfassers, wenn auch die Sagenüberlieferung darunter gelitten hat. Doppelüberlieferungen sucht er zu vereinen, sich widersprechende Berichte sich in seiner Weise zurecht zu legen. Aber nicht immer will es ihm recht gelingen. Dem Zwecke seiner Aufgabe gemäss fasste er das Verhältnis zwischen Sigurð und Brynhild als ganz intimes auf und lässt daher diese schon vor ihrer Vermählung mit Gunnar eine Tochter Áslaug haben (Fas. I. 187).

Mit Ermanrichs Tode schliesst die eigentliche Vǫlsungasaga. Kap. 43, das die Ausgaben zu ihr rechnen, bildet das Übergangskapitel zur Ragnarssaga[2]; es erzählt, wie Heimir die dreijährige Áslaug in einer Harfe nach Norwegen bringt, wo sie zu armen Leuten kommt, die sie nach Heimirs Ermordung aufziehen und Kráka nennen. Auch nach dieser Erzählung setzt die Saga nicht mit der Geschichte oder Genealogie Ragnars ein, sondern erzählt von der Þóra, der Tochter des Jarl Herrauð von Gautland, der ihr Vater in ihrer Jugend einen jungen Lindwurm als Wächter geschenkt

[1] Hrg. sind beide Sagas Fas. III. 113 ff.; übers. ins Deutsche von Edzardi (Stuttg. 1880; mit guter Einleitung). Die Vǫlss. ist besonders hrg. von Bugge, NSkr. 81 ff.; von Wilken, *Die prosaische Edda* S. 147 ff.; von Ranisch (Berl. 1800). Übers. ins Dänische von Winkel Horn, *Nord. Heltes.* S. 1 ff. (Kbh. 1876); ins Deutsche von Küchler, *Nord. Heldens.* S. 129 ff. (Bremen 1891); ins Englische von Morris (Lond. 1877). Über die Quellen vgl. Sijmons, PBB. III. 199 ff.; Müllenhoff, ZfdA. XXIII. 113 ff.; Bugge, Ark. XVII. 41 ff. (beide Arbeiten über K. 1—8); Heusler, *Die Lieder der Lücke im cod. reg. der Edda.* Germ. Abhandl. f. H. Paul S. 1 ff.

[2] Zur Ragnarss. vgl. Jessen, *Undersøgelser til nord. Oldhistorie* (Kbh. 1862) 1 ff.; G. Storm (Norsk) Hist. Tidsskr. 2. R. I. 371 ff.; [Ders., *Kritiske Bidrag til Vikingetidens Hist.* (Krist. 1878)]; A. Olrik, *Sakses Oldhist.* II. 102 ff.; Steenstrup, *Normannerne* I. 81 ff.; Bugge, *Bidr. til den ældste Skaldedigtnings Hist.* 76 ff.; Liebrecht, *Die Ragnar Lodbroksage in Persien* (Zur Volkskunde S. 65 ff.).

habe und die er später, als der Wurm zu mächtig geworden war, demjenigen zur Gemahlin versprach, der das Ungetüm erlegen würde. Dies war Ragnarr, der Sohn des Königs Sigurð hring von Dänemark, dem es durch seine Fellhose — *loðbrók*, woher er den Beinamen erhalten haben soll — gelang, dem Drachen zu nahen und ihn zu töten. Diese Þóra war die Mutter des Eirík und Agnar. Als sie gestorben war, heiratete Ragnarr die Áslaug-Kráka; ihre Kinder sind die Ragnars- oder Loðbrókarsöhne, deren Heerfahrten in den folgenden Abschnitten (Kap. 6 ff.) in den Vordergrund treten und die ihres Vaters Ragnar Thaten gleichsam verdunkeln. Wir treffen sie im Kampfe gegen Eystein von Schweden, dessen Zauberkuh Sibilja sie töten, auf Heerfahrten in Deutschland, wo sie u. a. die Vifilsborg in der Schweiz erstürmt haben sollen, auf einer Romfahrt, auf ihrem Rachezug gegen Ella von England, der ihren Vater Ragnar gefangen genommen und in den Schlangenturm geworfen hatte. Verlief der letzte Zug auch unglücklich, weil ihr Bruder Ivarr nicht teilgenommen hatte, so erfolgte doch bald die Vergeltung, nachdem sich Ivarr durch List[1] in England festgesetzt hatte. Ella wird von den Brüdern besiegt und es wird ihm der Blutaar geritzt. Im 19. Kapitel wird noch kurz des Endes der Ragnarssöhne und ihrer Nachkommen gedacht: Hvítserkr fällt auf einer Ostfahrt, Sigurðs Tochter Ragnhild war die Mutter Harald hárfagris von Norwegen, Ivarr starb als König von England und trieb noch nach dem Tode sein Wesen, von Bjǫrn járnsíða stammte das angesehene Geschlecht des Hǫfða-Þórð, das sich am Skagafjǫrð im nördlichen Island ansiedelte (Ísl. S. I. 198). Als Anhängsel folgen der Saga noch zwei kurze Erzählungen von Leuten, die im Gefolge der Ragnarssöhne gewesen und, meist in Liedform, die Thaten der Recken rühmen.

Was in der Ragnarssaga vorliegt, ist zum grössten Teil Dichtung. Den Grundstock haben historische Thatsachen gegeben: die Plünderzüge eines dänischen Kleinfürsten Ragnar und die mehrerer Brüder, die in den historischen Quellen bald als seine Söhne, bald als 'Loðbrókar synir' bezeichnet und in deutschen, französischen, englischen und irischen Quellen um die Mitte des 9. Jahrhs. wiederholt genannt werden. Ob diese Wikingerführer zuerst nach der Mutter (Loðbrók) benannt und erst später mit Ragnar in Verbindung gebracht worden sind (G. Storm), bleibe dahingestellt, doch macht es die Rolle, die Áslaug zumal als Scharenführer Randalin in der Saga spielt, wahrscheinlich. An diesen Ragnar und die Loðbrókarsöhne hat sich frühzeitig die Sage gerankt und die historischen Thatsachen ganz umwoben, so dass sie fast nicht mehr erkennbar sind. Diese Dichtung wurde im 12. Jahrh. von den Isländern in Saga und Lied gepflegt. Damals entstand die Ragnar-Krákadichtung, die besonders in unserer Saga erhalten ist (vgl. § 116), und die Saga, wie sie Saxo (I. 439 ff.) verwertet hat. Ob diese Saga einmal für sich schriftlich allein bestanden hat, lässt sich nicht beweisen; möglich ist es. Jedenfalls ist schon im 13. Jahrh. an sie die Vǫlsungasaga als Vorgeschichte geknüpft worden. Indem der Sagadichter diese erfand, verschob er den Schwerpunkt der Saga. Seiner Komposition ist es zuzuschreiben, dass die Jugendgeschichte Ragnars, die Saxo giebt, verdrängt wurde. Von dieser älteren Saga ist im cod. AM. 147. 4° nur ein Fragment erhalten, das z. Z. noch nicht veröffentlicht ist (vgl.

[1] Im Vertrag mit Ella erhielt er die Erlaubnis, sich in England soviel Land zu nehmen, als er mit einer Ochsenhaut umspannen könne. So gründete er London oder nach dem Ragsþ. richtiger York. Die Didosage, die hier verwertet ist, wissen ältere englische Historiker, wie Gottfried v. Monmouth, auch von Hengist zu erzählen (Hist. Tidsskr. 2. R. I. 449); vgl. Köhler, Kleinere Schriften I. 319 ff.

Edzardi, Einl. S. 1 ff.). Auf sie gehen auch der Ragnarssonaþáttr und die færöische Ragnardichtung (Fær. Kvæd. I. 59 ff.; 68 ff.) zurück. Die uns überlieferte Saga ist eine Überarbeitung aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhs.

Teilweise als Ersatz für die verlorene ältere Ragnarssaga kann der *Ragnarssonaþáttr*[1] gelten. Er deckt sich inhaltlich mit der Saga, beginnt wie diese mit Ragnars Erwerbung der Þóra, führt auch die Thaten der Ragnarssöhne an und wird nur nach dem Schluss hin, wo die Genealogien der Ragnarssöhne weiter verfolgt werden, ausführlicher. Hier und da enthält er Züge, die wir in der Saga nicht finden, und richtigere Angaben, wie die Strophe Sighvats aus der Knútsdrápa (S. 354) oder die Tötung des heiligen Eadmund, oder die Bemerkung, dass Ivarr York erbaut habe u. a. Da sich diese auch im Fragm. AM. 147 finden (vgl. Edzardi, Einl. S. XLVI), so gehören sie der älteren Fassung der Ragnarssaga an, die unstreitig, wie der Verfasser selbst angiebt (S. 346), die Hauptquelle des Þátts gewesen ist. Nur in den Genealogien am Schlusse sind noch verschiedene andere isländische Quellen benutzt.

§ 296. Wie schon die oben besprochenen Sagas eine mehr historische Parallelüberlieferung in der Skjǫldungasaga (vgl. Aarb. 1894, S. 105 ff.) gehabt haben müssen, so ist dies auch der Fall in dem *Sǫgubrot af nǫkkrum fornkonungum í Dana ok Svía veldi.*[2] Auch hier ist nach Art der Fas. der mehr historische Kern durch Einflechtung kleiner novellistischer Erzählungen, die an die handelnden Personen angefügt sind, wesentlich erweitert. Das Bruchstück besteht aus zwei Teilen, die beide in den Kämpfen zwischen Dänen und Schweden gipfeln. Der erste handelt von der Heimtücke, die Ívarr von Schweden bei Vermählung seiner Tochter Auð mit Hrørek von Dänemark diesem gegenüber zeigt, und den Kampf, den er mit seinem Schwiegersohne führt, nachdem dieser seinen Bruder im Tourniere getötet hat. Auðs Verheiratung mit Raðbarð von Garðaríki veranlasst ihn, mit diesem anzubinden, allein gegen ihn findet Ívarr seinen Tod. Im 2. Teile steht Hrøreks und Auðs Sohn Haraldr hilditǫnn im Mittelpunkt; die grosse Bravallaschlacht, die er gegen Sigurð hring von Schweden kämpft und in der er nach Beschluss Óðins fällt, bildet den Höhepunkt der Erzählung. Alte Lieder haben einst von diesen Ereignissen gehandelt (vgl. Ark. X. 223 ff.), und frühzeitig sind sie von Isländern erzählt worden (Saxo I. 377 ff.). Auf Grund dieser Erzählungen ist um 1300 die Saga, zu der die vorliegenden Bruchstücke gehören, entstanden. Da Haraldr hilditǫnn im Mittelpunkte steht und die Eingangskapitel nur die Geschichte seiner Eltern geben, so ist man berechtigt, in ihr eine Haraldssaga hilditannar zu vermuten. Von besonderem Interesse ist Ívars Gespräch mit seinem alten Pflegevater Hǫrð nach dem schweren Traum in Garðaríki, in dem dieser die Stellung der dänischen Könige Hrørek, Helgi und Guðrøð unter den Asen deutet (S. 372 f.).

II. DIE NORDLANDSFABELN.
(LYGISǪGUR NORÐRLANDA).

§ 297. Schon bei einigen der behandelten Sagas zeigt sich das Zurücktreten des saggeschichtlichen Gehaltes vor dem Märchen. In den folgenden Sagas, die fast alle erst dem 14. Jahrh. angehören, herrschen Märchen

[1] Hrg. Fas. I. 343 ff. — Vgl. Söderström, *Þáttr af Ragnarssonum* (Örebro 1872; übers. ins Schwed. und erklärt); die Sage in Arngrims Skjöldungasaga: Aarb. 1894, 124 f.
[2] Hrg. Fas. I. 361 ff.

und Märchenmotive; sie bilden die älteste literarische Schicht der heute noch auf Island allerorts verbreiteten Volksmärchen. 'Nordlandsfabeln' könnte man diese Erzeugnisse am besten nennen, denn fast durchweg knüpfen sie an Gestalten an, die wir aus der Geschichte oder Sage kennen, vermengen aber Erscheinungen aus ganz verschiedenen Zeiten und Gegenden und verweben die phantastischen Anschauungen, die die Kreuzzüge in die Literatur des Abendlandes gebracht haben, mit Vorstellungen, die aus dem heroischen Zeitalter des Nordens und der Wikingerzeit im Volke sich fortgeerbt hatten. Entführungssagen und Verwandlungsmärchen, Stiefmüttersagen, Märchen von hilfreichen Dämonen, die bald Riesen bald Zwerge sind, von Menschenfressern, Zauberern, bösen Ratgebern u. ähnl. spielen in ihnen eine wichtige Rolle. Bei diesen Sagas kann natürlich von einer mündlichen Tradition nicht die Rede sein. — Hierher gehört vor allem die *Bósasaga*,[1] die mit ihrer genealogischen Einleitung an die jüngere Gautrekssaga anknüpft und in Ostgautland ihren Ausgangspunkt hat. In ihrer älteren Gestalt, die dem 14. Jahrh. angehört und hier allein in Betracht kommt, hält sie sich von den masslosen Übertreibungen anderer ähnlicher Sagas fern und bewegt sich fast ausschliesslich auf dem Boden nordischer Volksanschauung, die der Verfasser aus den Fornaldarsögur gekannt hat, wie die Zitation der Saga von Sigurð hring (33 [17]) oder Harald hilditǫnn (34 [17]) oder Ragnar (S. 63) beweisen. Die Saga ist eine Fóstbrœðrasage. Herrauðr, der Sohn des Königs Hring von Ostgautland, hat den Freundschaftsbund mit dem kühnen Bondensohne Bósi, dem Pflegling der Zauberin Busla, geschlossen. Beide waren jahrelang gemeinsam in Saxland, unternahmen die Fahrt nach Bjarmaland, um hier das Drachenei mit goldenen Buchstaben aus dem Tempel des Gottes Jómali zu holen, das sie durch den Beistand einer Bondentochter erlangen, beide nehmen an der Bravallaschlacht teil, befreien auf einer andern Fahrt nach Glæsisvellir, wobei abermals eine Bondentochter dem Bósi ihren Beistand leiht, die schöne Hleiðr, nachdem Bósi durch die Macht seiner Harfe hier alles in Verzückung versetzt hat (vgl. Bugge, Harpens Kraft Ark. f. n. fil. VII. 97 ff.). Nach solchen Thaten wird Herrauðr König von Gautland und durch seine Tochter Þóra Schwiegersohn des Ragnar Loðbrók, Bósi dagegen Herrscher über Bjarmaland. — Eingeflochten in die Bósasaga ist die *Buslubœn* (S. 16 ff.). Bósi hat den treulosen Ratgeber von Herrauðs Vater erschlagen. Nach hartem Kampfe sind die Blutsbrüder von Hrings Mannen überwältigt worden. Bósi soll hingerichtet werden und ebenso des Königs Sohn, da dieser von dem Freunde auch jetzt nicht lässt. Dies erfährt die alte Pflegemutter des Bósi, die Busla, und in dreifach gegliedertem Zauberliede zwingt sie den König Hring, die Gefangenen frei zu geben. Der erste Teil dieses Zauberliedes ist vollständig erhalten, während vom zweiten und dritten, dem sogenannten *Syrpuvers*, dessen Kraft den König bezwingt, nur je eine Strophe aufgezeichnet werden. Diese Thatsache und der Hinweis auf den heidnischen Brauch des Zauberliedes (15 [19]) sprechen dafür, dass die Buslubœn nicht vom Verfasser der Saga herrührt, sondern auf mündlicher Tradition fusst, wenn auch das Gedicht durchaus kein altertümliches Gepräge trägt. Runenzeichen, durch die die magische Kraft des Liedes wirkungsvoller gemacht werden soll, folgen ihm.

[1] Hrg. Fas. III. 191 ff.; von Jiriczek, *Die Bósasaga in zwei Fassungen* (Strassb. 1893; die allein brauchbare Ausgabe). Vgl. auch die Bósarímur § 170.

§ 298. Ein weiteres Fóstbrœðramärchen ist die *Egils saga ok Ásmundar*.[1] In der alten Mischform von Prosa und Poesie hat es einst eine isländische Fornaldarsaga gegeben von Ásmund, der sich nach dem Tode seines Blutsbruders mit diesem in den Hügel beisetzen liess. Saxo hat diese der Nachwelt erhalten (I. 243 ff.), und in der Grímssaga loðinkinna wird auf diesen Helden angespielt (Fas. II. 153). Von ihr ist ein blasses Bild in der Æfisaga des vorliegenden Märchens erhalten (S. 374 ff.). Fast alles andre in der Saga ist märchenhaft. Egill und Ásmundr, die nach hartem Zweikampfe Blutsbrüderschaft geschlossen, befreien die Töchter des Königs Hertrygg von Russia, denen der in der eddischen Dichtung bewanderte Sagadichter die saggeschichtlichen Namen Brynhild und Bekkhild gegeben hat, aus der Gewalt zweier Riesenkönige, von denen der eine als Raubtier die Brynhild, der andre als Greif die Bekkhild entführt hatte. Sie werden dabei von der Schwester dieser Brüder, der Riesin Arinnefja, unterstützt, bei der sie auf ihrer Fahrt nach Jǫtunheim länger verweilen und die dann auch an der Hochzeit Egils und Ásmunds mit den befreiten Schwestern teilnimmt. Nach ihrer Ankunft bei der Riesin erzählen die Blutsbrüder und ebenso die Riesin ihre Lebensgeschichte, während letzterer Tochter — ihr Vater ist der Gott Thor — die Grütze kocht. Ásmunds Æfisaga ist eine Fornaldarsaga, wofür auch seine Kämpfe gegen Berserker sprechen, die ihm den Beinamen 'berserkjabani' eingebracht haben. In Egils Jugendgeschichte ist die Sage von Polyphem verwebt (vgl. Nyrop, Nord. Tidskr. f. Fil. Ny Række V. 226 f.); in dem Verluste seiner Hand (daher hiess er 'einhendi'), die die Arinnefja durch das Lebensgras erhalten hat und ihm wieder anheilt (396), finden wir einen im isländischen Märchen sich häufig wiederholenden Zug (vgl. Fas. III. 308; Rittershaus, Neuisl. Volksmärch. S. 74). Auch die Arinnefja ist eine reine Märchengestalt; sie opfert Thor für den Beistand gegen ihre 18 Schwestern den schönsten Bock und holt aus den Händen unterirdischer Mächte, zu denen auch der einäugige Óðinn gehört, den nie versengenden Mantel, das immer spendende Horn und das Brettspiel, das mit dem Partner von selbst spielt. Die Egils saga ok Ásmundar ist ein treffliches Beispiel für den Sieg des Märchens über die alte Heldensage.

§ 299. Nach dem Schluss der Egils saga ok Ásmundar erhält Ásmunds Freund Herrauðr Egils Schwester Ása zur Gemahlin. Diese ist eine Hauptperson der *Sturlaugssaga starfsama*,[2] einer Saga, die älter ist als jene und die sich besonders durch klare Disposition und durch den sagagemässen Eingang auszeichnet, so dass sie zu den ältesten und besten Nordlandsfabeln zu rechnen ist. Nach den genealogischen Bemerkungen, in denen u. a. die euhemeristische Sage von der Einwanderung Óðins aus Asien verwertet ist, erzählt sie von der schönen Tochter des norwegischen Jarl Hring. Dieser Hringr ist zweifellos dieselbe Person, die in der Egils saga ok Ásmundar als König von Gautland begegnet. Die Ása, eine Pflegetochter der Zauberin Véfreyja, erhält Sturlaugr zur Gemahlin, nachdem er sich durch Abenteuer als Held gezeigt, den schwarzen Ritter Kol, einen Mitbewerber, im Holmgang für König Harald von Norwegen besiegt und dieser sie ihm für diesen Holmgang abgetreten hat. Wie bei diesem, so hat Sturlaugr auch bei allen anderen Unternehmen den Beistand der Véfreyja, der Pflegemutter der Ása. So gelingt es ihm auch mit Genossen das grosse Auerochsenhorn für König Harald zu holen, das in Bjarmaland

[1] Hrg. Fas. III. 365 ff. — [2] Hrg. Fas. III. 592 ff.

in einem dem Thor, Óðin, der Frigg und Freyja geweihten Tempel verwahrt liegt. Ihn unterstützt dabei ausser anderen Genossen besonders der rote Ritter Framar, der Bruder Kols, den er ebenfalls im Holmgang besiegt und schwer verwundet, aber nach seiner Heilung durch Véfreyja zu seinem Blutsbruder gemacht hat. Nach der Rückkehr von diesem Hauptabenteuer wendet er sich nach Schweden, wohin unterdessen seine Gattin Ása und ihr Vater Hringr übergesiedelt sind, und tritt in den Dienst König Ingifreys. Hier gelobt er einst nach Besiegung des Königs Hundólf von Bjarmaland am Julabend, dass er erfahren müsse, woher jenes Auerochsenhorn stamme. Seinem Diener Frosti gelingt es, die Tochter des Finnenkönigs, die Mjǫll, nach Schweden zu bringen, und durch sie erfährt er, was er gewünscht.[1] Nachdem auch Framarr sein Gelübde mit Sturlaugs Hilfe eingelöst und die stolze Ingigerð, die Tochter Königs Ingvar von Garðaríki zur Gemahlin erhalten hat, endet die Saga mit einem kurzen Hinweis auf Sturlaugs Kinder.

§ 300. Unter letzteren befindet sich nach der einen Überlieferung auch Hrólfr. Dieser ist der Held der *Gǫngu-Hrólfssaga*,[2] einer Märchendichtung, die unstreitig jünger als die Sturlaugssaga und wahrscheinlich erst in Anlehnung an diese entstanden ist. Beruft sich doch ihr Verfasser wiederholt auf sie (S. 248. 332). Wenn nun dieser Sturlaug nicht als Herrn von Schweden, sondern von Hringaríki in Norwegen kennt, so muss er eine andere Fassung der Sturlaugssaga benutzt haben als die gedruckt vorliegende. Solche scheint im cod. AM. 171 fol. erhalten zu sein (vgl. Müller, Sagabibl. III. 645). Sie schloss mit der Heimkehr Sturlaugs nach Erlangung des Hornes (Kap. 19) und weiss nichts von seinem Aufenthalt in Schweden und von seiner Neugier nach dem Ursprung des Hornes.[3] — Der Verfasser der Gǫngu-Hrólfssaga ist ein vielbelesener Mann. Er zitiert ausser der Sturlaugssaga auch die Ingvarssaga víðfǫrla (239), die Hrómundarsaga Greipssonar (363) und deutet wiederholt auf andere Sagas hin. Von dem historischen und saggeschichtlichen Hrólf (vgl. G. Storm, Krit. Bidr. S. 168 ff.), den wir in der Landnáma, Jarlasaga und bei Snorri als Gǫngu-Hrólf finden, ist nicht viel mehr übrig geblieben als der Name und eine verschwommene Vorstellung von seinen Heereszügen. Und wenn auch der Verfasser in Anlehnung an die geschichtlichen Quellen (Heimskr. 66²⁴) seinen Namen aus seiner Dicke und Grösse erklärt (S. 249), so hindert ihn das doch nicht, seinen Märchenhelden zum tüchtigen Rossebändiger, schnellen Reiter und Turnierhelden zu machen. Seiner Herkunft nach ist Hrólfr der Sohn Sturlaugs starfsama und der Ása. Er begiebt sich früh in den Dienst des jütländischen Jarl Þorgnýr und wirbt für diesen die schöne Ingigerð, die Tochter des Königs Hreggvið von Garðaríki, der im Kampfe gegen Eiríк von Schweden gefallen ist. Diese Werbungsfahrt bildet den Hauptinhalt der Saga. Nach Art der abendländischen Ritterdichtung hat eine Schwalbe dem Jarl Þorgnýr eines von Ingigerðs goldnen Haaren in den Schoss geworfen, denn Ingigerðr wird von Eiríк von Schweden zur Ehe gedrängt und sucht einen Ritter, der für sie gegen Eiríks Berserker Sǫrkvir den Kampf aufnehme. Hrólfr erbietet sich zu

[1] Zu dieser Episode vgl. Detter, PBB. XVIII. 194 ff. D. will darin den Siegfriedmythus finden. Das ist sehr unwahrscheinlich; es finden sich hier nur ähnliche Märchenzüge, die auch an die Siegfrieddichtung geknüpft sind.

[2] Hrg. Fas. III. 235 ff.

[3] Leider macht sich wie bei den andern dieser Nordlandsfabeln auch bei der Sturlaugssaga die Unbrauchbarkeit der Ausgabe geltend. So fehlt der literar- und saggeschichtlichen Forschung der feste Boden.

dieser Fahrt, wird unterwegs durch seine Leichtgläubigkeit der Diener des dänischen Bondensohns Vilhjálm, für den er mit Hilfe eines Alfenweibes den Hirsch mit goldnen Hörnern erlegt, aus Hreggviðs Totenhügel dessen Rüstung holt, den Kampf mit dem Berserker Sóti auf Heðinsey (eine Umbildung des Hildenmythus) besteht und ihm dadurch zur Gyða, der Schwester König Eiríks, verhilft. Als sich dann Hrólfr von Vilhjálm befreit und für Ingigerð den Sǫrkvir besiegt hat, entflieht er mit dieser und ihren Schätzen auf Dulcefal, wie Walther mit Hildegunde im Walthariliede. Auch auf dem Heimweg wird Vilhjálmr sein böser Dämon; dieser trifft ihn wieder, sticht ihn mit dem Schlafdorn, schlägt ihm die Füsse ab, die Ingigerðr mitnimmt und durch Lebensgras erhält, und führt dem Jarl die Braut zu, als habe er sie erworben und dürfe nun des Jarls Tochter als Gattin beanspruchen. Doch Hrólfr erwacht, kommt nach Jütland, macht sich den falschen Ratgeber des Þorgnýr, den verwandelten Zwerg Mǫndul, dienstbar, bringt Vilhjálm an den Galgen, rächt mit Hilfe seines Vaters Sturlaug den Tod Hreggviðs an Eirík von Schweden, heiratet die Ingigerð, da Þorgnýr von einem schottischen Berserker getötet worden ist, und wird König von Garðaríki, nachdem er noch dem vertriebenen englischen Königssohn Harald zu seinem Besitztum verholfen hat. Mit einigen geographischen Bemerkungen über England und Dänemark schliesst die Saga, die nicht nur in den Motiven den Geist der Ritterdichtung — Turniere finden sich wiederholt —, sondern auch in dem Wortschatz stark den fremdländischen Einfluss zeigt. Vor der Mitte des 14. Jahrhs. ist sie schwerlich entstanden.

§ 301. Die junge *Hjálmþérs saga ok Ǫlvis*[1] ist der Repräsentant der Stiefmuttermärchen. Die Zauberin Lúða, die zweite Frau des Königs Ptolomeus von Arabien, hat ihren Stiefsohn in einen riesenhaften Knecht, die eine Stieftochter in ein Finngalkn, die andre in die Dienerin eines Riesen verwandelt, weil ihr jener nicht zu Willen gewesen ist. Dieser soll nur erlöst werden, wenn ihm ein Königssohn volle Gewalt gebe und ihn drei Tage als Leiche auf seinem Rücken trage, jenes Finngalkn, wenn es ein Königssohn küsse. Dieselbe Lúða kommt auch mit ihrem verzauberten Stiefsohn, der ihr unter dem Namen Hǫrðr dienstbar ist, zu Yngi von Mannheimar, wird dessen zweite Gemahlin und treibt hier ihren Stiefsohn Hjálmþér mit seinem Pflegebruder Ǫlvir aus der Heimat fort, weil dieser ebenfalls ihre Liebeswerbung abgewiesen hat. Im Vereine mit Hǫrð, den sich Hjálmþér von seinem Vater ausbedungen hat, und unter dem Beistand des Finngalkns Vargeysa bestehen jene drei alle möglichen Abenteuer, erlegen neun Riesenmädchen und ihren Vater, entführen die Hervǫr, die Tochter des Königs Hundingi, und kommen endlich in das Wunderland Arabia, wo Hǫrðr erlöst wird und als König Hringr den Blutsbrüdern seine und seiner Schwestern Lebensgeschichte erzählt. Die Saga endet, wie die meisten dieser Nordlandsfabeln, mit einer dreifachen Heirat: Hjálmþér und Ǫlvir heiraten die verzauberten Schwestern des Königs Hring-Hǫrð, während dieser die Hervǫr zur Gemahlin bekommt. — Die Saga ist nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern in mehrfach interpolierter und oft ziemlich verständnislos geänderter Form erhalten. Einen Ersatz für die alte Fassung, die noch dem 14. Jahrh. angehört haben muss, geben die Rímur. (Ihren Inhalt vgl. Kölbing a. a. O.). Reich ist die Saga an eingestreuten Strophen (39);

[1] Hrg. Fas. III. 453 ff. Vgl. Kölbing, *Beitr.* 200 ff.; Grundtvig, DgF. II. 239 (Zum Märchengehalt).

alle sind Gesprächsstrophen; sie beleben den Dialog und scheinen der ursprünglichen Saga angehört zu haben.

§ 302. Ein weiteres Stiefmuttermärchen ist die kleine *Illugasaga Gríðarfóstra,*[1] deren Verfasser durch die Namen seiner Gestalten Kenntnis der Völsungensage verrät. Darnach ist die junge Witwe Signý, die Tochter des Königs Áli von Alfheimar, mit ihrer Tochter Hildr von ihrer bösen Stiefmutter, der Hexe Grimhildr, in einen scheusslichen Troll verwandelt und führt als solcher den Namen Gríðr. Beide sollen nur erlöst werden, wenn ein Mann bei der Hildr schlafe, der keine Furcht kenne. Jeder aber, der vor der Gríð zurückschrecke, solle durch sie umkommen. 16 Männer hat Gríðr bereits erstochen; da befreit sie und ihre Tochter der unerschrockene Illugi, der auf der Suche nach Feuer während einer Wikingerfahrt, die er mit seinem Blutsbruder Sigurð, dem Sohne des Königs Hring von Dänemark, und der Sigríð von Valland unternimmt, in Finnmarken das verwandelte Riesenweib und ihre Tochter antrifft. Wie in allen diesen Märchen wird auch hier die böse Stiefmutter bestraft, während Sigurðr die Signý und Illugi die Hildr heiraten. Nach der Gríð hat Illugi seinen Beinamen, ohne dass erzählt wird, er habe mit ihrem Beistand Abenteuer bestanden.

§ 303. Genealogisch knüpft an die Vǫlsungasaga die *Hálfdanarsaga Eysteinssonar,*[2] indem ihr Verfasser seinen Helden von Sigurð und von Óðin abstammen lässt (vgl. Müller, Sagabibl. III. 627). In der überarbeiteten Gestalt, wie sie in den Fas. vorliegt, ist diese Genealogie zerrissen und verschoben. Der erste Teil der Saga handelt von Hálfdans Vater Eystein, dem König des nördlichen und südlichen Norwegens, und seinem Sieg über Hergeir, der in Russland Sitz und Herrschaft hat. Nach Hergeirs Fall will sich dessen Jarl Skúli, der Pflegevater der Königstochter Ingigerð, dem Sieger nicht unterwerfen und muss deshalb von dem Königssohn Hálfdan besiegt werden. Vor dem Kampf hatte die Königstochter Ingigerðr mit einer gleichnamigen Knechtstochter ihre Kleidung vertauscht; diese war als verkannte Königstochter die Frau von Hálfdans Waffengefährten Úlfkel geworden, während jene sich mit Skúli in ein einsames Kastell zurückzieht, mit ihrem Pflegevater unter dem Namen Grímr an Eysteins Hof erscheint und durch die Ermordung Eysteins, die Skúlis That ist, den Vater rächt. Darauf bietet Hálfdan alles auf, den Mörder zu finden. Während er aber im Osten weilt, hat auf Veranlassung seiner Frau sich Úlfkell gegen ihn empört, und nun kommt es zwischen diesem und Hálfdan zum Kampfe, in dem Úlfkell geschlagen, Hálfdan aber schwer verwundet wird. Den Sieg verdankt Hálfdan dem verkappten Grím, der am Kampf heimlich teilgenommen hat; gegen ihn wendet sich Úlfkell im Bunde mit dem König von Bjarmaland. Als Hálfdan wieder geheilt ist, erfährt er, wer ihn gerettet hat und wie er den Weg zu Grím finde. Unterwegs hat er mit allen möglichen Tieren und Ungeheuern zu kämpfen, mit deren Hilfe er schliesslich das Finnen- und Zauberheer Úlfkels besiegt. Grímr-Ingigerðr hat ihn um seinen Beistand gegen Úlfkel gebeten und Skúlis und ihr Geschick in seine Hände gelegt. Hálfdan verzeiht Skúli die Ermordung seines Vaters, giebt ihm seine Mutter Ísgerð zur Gemahlin und heiratet selbst die Ingigerð. — In der ausführlichen Fassung ist dann noch auf Grund der Gullþórissaga der Valsþáttr angegliedert (Kap. 26), der vom Kampfe

[1] Hrg. Fas. III. 648 ff.

[2] Hrg. Fas. III. 519 ff. Die Saga bedarf dringend einer neuen Ausgabe, da wir den ursprünglichen Text nur in Björners Nord. Kämpadat. IX (1737) besitzen.

Hálfdans und Sigmunds, Ísgerðs Bruder, gegen Val von Bjarmaland handelt und erzählt, wie Valr sein Gold in der Höhle unter einem Wasserfall geborgen und sich mit seinen Söhnen in Drachengestalt darauf gesetzt habe, bis Gullþórir hierher gekommen sei (vgl. Gullþóriss. S. 11 ff.).[1]

§ 304. Ein neues Motiv, die Verwendung des Liebeskrautes, tritt zu den üblichen hinzu in der *Hálfdanarsaga Brǫnufóstra*.[2] Wie der Valsþáttr zum Teil, spielt diese Saga hauptsächlich im Helluland in Amerika, das in dieser späten Fabelliteratur zum Sitze dämonischer Geister geworden war. Dorthin ist Hálfdan, der Sohn des Königs Hring von Dänemark, mit seiner Schwester Ingibjǫrg verschlagen. Beide Kinder sind von dem Jarl des Königs Hring gerettet und zu dessen Bruder nach Bjarmaland gebracht worden, als zwei Wikingerführer ihren Vater getötet und sich seines Reiches bemächtigt hatten. In Helluland tötet Hálfdan menschen- und rossfleischessende Trolle, befreit die Kinder des schottischen Königs Angantýr, tötet mit Hilfe seiner Tochter, der Brana, den dreihäuptigen Riesen Járnhaus und wird von dieser Brana, deren Mutter eine geraubte Königstochter ist, nach England zur Königstochter Massibil gewiesen, nachdem ihn seine Schützerin mit trefflichen Gaben beschenkt — darunter einen Ring, durch den er seine Feinde erkennen kann — und mit dem Liebesgras versehen hat, das ihm die Liebe desjenigen Mädchens erwerbe, unter dessen Kopfkissen es liege. Der zweite Hauptteil der Saga spielt in England. Durch das Liebeskraut ist die Massibil in Liebe für Hálfdan entbrannt. Mit ihrer Hilfe scheitern alle Nachstellungen, die der böse Ratgeber ihres Vaters Óláf dem Hálfdan bereitet. Auch diese Saga hat den typischen Schluss dieser Nordlandsfabeln: Hálfdan erobert sich das väterliche Erbe aus der Hand der Wikinger zurück, tötet den bösen Ratgeber Aki, heiratet dann die Massibil, giebt seine Schwester dem Eirík von Miklagarð, der zu derselben Zeit auch um seine Geliebte geworben hatte, und vermittelt die Verheiratung der beiden noch lebenden Kinder des Schottenkönigs, die seit ihrer Befreiung seine steten Begleiter gewesen sind.

Eine der spätesten Nordlandsfabeln ist die *Sǫrlasaga sterka* (hrg. Fas. III. 408 ff.). Es ist fraglich, ob sie überhaupt noch der alten Literatur angehört. Ist dies der Fall, so müsste die überlieferte Saga nur in ganz junger, vielfach interpolierter Gestalt vorliegen. Eine Membrane, die Suhm benutzt haben will (Sagabibl. III. 622), ist in den Katalogen der nordischen Bibliotheken nicht zu finden. Nur den Namen des Helden hat die Saga mit dem saggeschichtlichen Sǫrli, der im Sǫrlaþátt begegnet, gemein; es ist derselbe Sǫrli, der nach der Þórðarsaga hreðu (S. 58) im Zweikampf gegen Þórð auf Island fällt. Sonst ist sie eine Erzählung von ganz phantastischen Kämpfen in Afrika und Skandinavien, offenbar entstanden in Anlehnung an die Hálfdanarsaga Brǫnufóstra, da sie zu derselben Zeit wie diese spielen soll und Hálfdan von Sǫrli gefällt wird. Die Rache, die die Halfdanssöhne für ihren Vater an Sǫrli nehmen, endet mit einer Aussöhnung Hǫgnis mit seinem Gegner Sǫrli, dem er seine Schwester zur Gattin giebt.

§ 305. Eine Mischung von Märchenmotiven und christlicher Gelehrsamkeit ist die *Eiríkssaga víðfǫrla*.[3] Wie in der Hálfdanarsaga Eysteinssonar ist Eiríkr der Sohn des Königs Þránd, nach dem Þrándheimr genannt war. Wir finden hier nochmals die alte ätiologische Sagenbildung. Gemeinsam mit seinem Namensvetter Eirík von Dänemark und zwölf Genossen will Eiríkr den alten Ódáinsakr finden, das Paradies. Er kommt als Heide zum Griechenkönig; dieser belehrt ihn über den Schöpfer des Himmels

[1] Es ist falsch, wenn ich S. 754 gesagt habe, die Gullþs. habe die Hálfds. benutzt. Das richtige Verhältnis ist angedeutet von Kålund, Indledn. zur Gullþs. S. XVII f.
[2] Hrg. Fas. III. 559 ff.
[3] Hrg. Fas. III. 661 ff. nach Ftb. I. 29 ff.

und der Erde, über Christum, die Einrichtung der Welt und ähnliches — alles ist offenbar dem Elucidarius nachgebildet, zum Teil wörtlich daraus entlehnt (vgl. Annal. 1858, S. 55 ff.) — und weist ihn schliesslich zum Paradiese nach Indien. Bei Schilderung der Reise und des Landes ist die Übersetzung von Isidors Origines verwertet (Nokkur Blöð úr Hauksbók S. 1 ff.). Die Schilderung des Ódáinsakr selbst (S. 669) ist das mittelalterliche Märchen vom Schlaraffenland, von der Insel der Glückseligen, mit Verquickung von Himmelsvorstellungen, wie sie der mittelalterlichen Kirche eigen waren. — Die Saga, deren Verfasser sich allerorten als gelehrter Geistlicher zu erkennen giebt, ist im 14. Jahrh. entstanden und ist sicher auch von Anfang an schriftlich fixiert gewesen.

III. DIE ISLÄNDERROMANE UND ISLÄNDERMÄRCHEN.

§ 306. Als im 13. Jahrh. die Fabel- und Märchendichtung des Nordens und des Abendlandes sich mit den alten Fornaldarsögur verquickt hatte, fand sie auch bald Aufnahme in den Íslendingasögur. Wie dort die neue Dichtung in Anlehnung an die alten Heldensagen entstand, so lehnte sie sich hier an die historisch-poetischen Erzeugnisse an, die in der Landnámazeit spielen. Die Zustände dieser legte man im allgemeinen zu Grunde, ja man verwertete sogar öfter Personen aus der Besiedlungszeit. Nur schöpfte man diese wie jene nicht mehr aus der lebendigen Tradition, sondern holte sie fast ausschliesslich aus literarischen Quellen. Dazu erfand man neue Gestalten, die meist die Helden der Saga wurden. Einige dieser literarischen Erzeugnisse machen einen durchaus historischen Eindruck; erst die genauere Prüfung der historischen Ereignisse lässt die freie Dichtung erkennen. Das sind die *Isländerromane*, unter denen sich besonders die Þórðarsaga hreðu auszeichnet. Andere haben einen ganz märchenhaften Anstrich, wie die Bárðarsaga Snæfellsáss, weshalb ich sie *Isländermärchen* nennen möchte. Bei noch anderen, wie der Kjalnesingasaga, ist ein Isländermärchen in den Isländerroman verflochten. Auffallend ist dabei, dass die märchenhaften Züge sich hauptsächlich an Ereignisse angeknüpft haben, die ausserhalb Islands vor sich gegangen sind. Umfangreiche Sagas solchen Inhalts besitzt die isländische Literatur nur eine geringe Anzahl; die meisten sind Episoden aus dem Leben historischer Personen und als solche bereits unter den Þættir behandelt.

Zu diesen Sagas gehören in erster Linie die Þórðarsaga hreðu und die Finnbogasaga. Beide sind nicht vor dem 14. Jahrh. entstanden. Der Verfasser der *Þórðarsaga hreðu*[1] hat sich in den Geist der alten Saga ungleich besser zu versetzen gewusst als der der Finnboga. Sein Sagaheld Þórðr hreða lässt sich in der alten Literatur nirgends nachweisen, nicht einmal in der Landnáma, während sein Gegner Miðfjarðar-Skeggi ziemlich häufig begegnet. Schon diese Thatsache macht die Saga verdächtig. Dazu kommt noch, dass Þórðr Sǫrli den Starken, den die Fornaldarsögur als Sagenheld kennen, im Zweikampf getötet haben soll (S. 57 f.). Auch die allgemeine Aussöhnung der kämpfenden Parteien in der tragisch angelegten Saga entspricht einer späten Geschmacksrichtung. Gleichwohl ist die Saga in dem Aufbau, in der Charakterzeichnung, in der Darstellung ganz vortrefflich, so dass man sie als ein Kunstwerk der Epigonenzeit bezeichnen kann. Nirgends findet man einen romantischen Anflug;

[1] Hrg. von H. Friðriksson (Kbh. 1848; mit dän. Übers.). Der interpolierte Eingang und der durch die Genealogien erweiterte Schluss, die beide die Vatnshyrna enthielt, ist abgedruckt von Vigfússon, NO. XXVII. (Kbh. 1860) S. 93 ff.

alles ist sagagemäss (vgl. Þórðs prophetischen Blick S. 12, 14, 17; den Jahrmarkt S. 18; die Hochzeit S. 55), und selbst die Mythe, dass Skeggi sein Schwert Skǫfnung aus dem Grabhügel Hrólf krakis geholt haben soll, finden wir in klassischen Sagas belegt (Laxd. SB. S. 232). Auch von chronologischen Verstössen lassen sich nur unbedeutende nachweisen. Schon frühzeitig muss man sich von einem berühmten Schmied und Holzschnitzer erzählt haben, der sich durch seine Geschicklichkeit viel Geld erwarb (S. 56) und von dem noch im 17. Jahrh. Arbeiten bestanden haben sollen (Müller, Sagabibl. I. 273 f.). Dieser Þórðr hreða war nach der Saga in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhs. nach Island gekommen und hatte sich am Miðfjǫrð im nordwestlichen Island niedergelassen. Hier kommt es zwischen ihm und dem altansässigen Häuptling der Gegend, dem Miðfjarðar-Skeggi, zu fortwährenden Streitigkeiten, die dessen Sohn, der treffliche Eiðr, den einst Þórðr vom Tode gerettet und dann auferzogen hat, immer zu schlichten weiss. Neben Eið und Þórð ist besonders Skeggi eine anziehende Gestalt; er wird es vor allem dadurch, dass er dem Verräter seines Gegners mit eigener Hand das Haupt abschlägt.

§ 307. Ungleich weniger zeigt den alten Sagacharakter die *Finnbogasaga*.[1] Hier ist der Sagaheld Finnbogi der Starke eine historische Gestalt, die in der Landnáma und Vatzdœla begegnet und die um die Mitte des 10. Jahrhs. gelebt hat. Allein was von ihm erzählt wird, ist romantische Dichtung, bei der sich stark der südländische Einfluss zeigt. Schon Finnbogis Geburt ist sagenhaft. Das Kind musste auf Befehl des Vaters ausgesetzt werden, wurde von alten Leuten gefunden und erhielt von ihnen den Namen 'Urðarkǫttr' ('Steinkatze'). Als er später in das elterliche Haus gekommen war und einst einen Norweger gerettet hatte, erbte er von diesem den Namen Finnbogi und das Vermögen. Schon in seiner Jugend war Finnbogi berühmt wegen seiner Stärke: einer dreijährigen Kuh drehte er als Knabe den Kopf ab, den Griechenkönig Jón hob er mit zwölf Genossen auf einer Bank auf seine Schulter, und noch in seinen späten Jahren baute er ein gewaltiges Steinkreuz auf seiner Brust auf und trug es ein Stück fort. Seine Jugend verbrachte Finnbogi zum grössten Teil in Norwegen. Hier brach er einem Bären, der die Umgegend unsicher machte und deshalb friedlos erklärt war, den Rücken; hier schwamm er auf Befehl Jarl Hákons mit einem andern Bären, der menschliche Sprache hatte, um die Wette und tötete ihn; von hier aus unternahm er die Reise nach Griechenland, um von einem Schuldner des Jarls eine veraltete Schuld einzulösen, was ihm auch unter dem Beistande des Königs Jón von Griechenland gelang. Nach seiner Rückkehr in die Heimat ist sein Leben ein fortwährender Kampf. Aus der Heimat wegen Totschlags verbannt, lässt er sich in Víðidal nieder, lebt aber auch hier in ununterbrochener Fehde mit Jǫkul, dem jüngsten Sohne Ingimunds aus dem Vatzdal. Diese Händel haben ihre Parallele in der Vatzdœla, werden aber hier viel natürlicher geschildert. Der Zauber und Hexenspuk, der in der Finnboga hervortritt, fehlt hier. Die Kämpfe zwischen Finnbogi und Jǫkul setzen sich auch in Trékillisvíg fort, wohin jener vom Allthing verwiesen ist, bis ihnen dieselbe Versammlung ein Ende macht und eine Aussöhnung der alten Gegner herbeiführt. — Trotz des mythischen Charakters der Saga und aller Übertreibungen des Verfassers bietet die Erzählung eine Reihe

[1] Hrg. von Werlauff (Kbh. 1812; mit dänischer Übers.), von Svein Skúlason (Akur. 1860), von Gering (Halle 1879; einzige kritische Ausg.), von Valdimar Ásmundarson (Reykj. 1898).

interessanter Züge des Volksglaubens und gewährt vor allem trefflichen Stoff zur Geschichte der Tierprocesse (vgl. v. Amira, Tierstrafen und Tierprocesse. Innsbruck 1891).

§ 308. Ein historischer Roman mit dem Kolorit der Íslendingasögur ist die *Króka-Refssaga*.[1] Sie ist in ihrer Anlage und Durchführung gleich ausgezeichnet und gehört zu den besten literarischen Erzeugnissen des 14. Jahrhs. Über Grönland, wo der grösste Teil der Saga spielt, ist der Verfasser gut unterrichtet, und die Beschreibung dieser Kolonie (S. 13 f.) erinnert an die im Speculum regale. Refr, eine erfundene Gestalt, ist vom Sagadichter zum Schwestersohn des historischen Gest Oddleifsson gemacht; er ist ein vortrefflicher Schiffs- und Häuserbauer, ein *Þjóðsmiðr*. Wegen Totschlags hat er Island verlassen und sich nach Grönland begeben. Falsche Zungen haben hier das Gerücht ausgesprengt, er sei auf Island jede neunte Nacht ein Weib gewesen (S. 16). Der Urheber und die Verbreiter dieser Rede werden erschlagen. Wegen dieser That flüchtet Refr mit den Seinen in die unbewohnten Bezirke Grönlands, errichtet sich hier ein Holzhaus und legt eine Wasserleitung an, die das Feuer löscht, das seine Gegner um seine Burg angelegt hatten. Nachdem er den schlimmsten seiner Feinde, einen Mannen des norwegischen Königs Harald Sigurðarson, getötet hat, segelt er mit den Seinen nach Norwegen, erschlägt hier aus dem Gefolge des Königs einen zweiten, weil dieser seine Frau hat schänden wollen, erzählt dann selbst in fremder Kleidung und rätselhafter Rede dem König, was er gethan, und begiebt sich darauf nach Dänemark, wo er König Svein die aus Grönland mitgebrachten Tiere giebt und dann in seinen Dienst tritt. Die Racheversuche des norwegischen Königs, der ihm wegen seiner Verschlagenheit den verlängerten Namen Króka-Refr gegeben hat, missglücken. Refr und seine Söhne bleiben in dänischem Dienste. Auf einer Pilgerfahrt nach Rom stirbt jener in Frakkland, wo er auch beerdigt ist. — Abgesehen von romanhaften Übertreibungen, die sich namentlich bei Schilderung der Kunstwerke Refs zeigen, und den Anachronismen, die allen diesen Sagas eigen sind, bewegt sich die Darstellung ganz in historisch-natürlicher Sphäre. Nirgends finden wir Trolle und Geister. Der Verfasser hat es vortrefflich verstanden, einen selbsterfundenen Stoff nach dem Vorbild der Íslendingasögur zu behandeln. Auch die Sprache ist fliessend, so dass man diese Saga als ein Meisterstück des 14. Jahrhs. bezeichnen kann.

§ 309. Ein ansprechender Liebesroman, aus dem ganz die Sentimentalität der abendländischen Dichtung spricht, ist die *Viglundarsaga*.[2] Ihr Verfasser hat die mannigfachsten Motive anderer Sagas verwertet: die Freundschaft der Alten und die Feindschaft der Söhne, wie wir sie in der Friðþjófs- und in der Þorsteinssaga finden, die Versuchungsscene der Friðþjófssaga, Ballspiel, Pferdekampf u. a. aus den Íslendingasögur. Der erste Teil (K. 1—5) ist eine Entführungssage, die der Sagadichter in die Zeit Harald hárfagris versetzt. Der norwegische Jarlssohn Þorgrímr entführt die schöne Olof, die gegen ihren Willen Ketil von Raumaríki heiraten soll. Er flüchtet mit ihr nach Island und siedelt sich zu Snæfellsnes an, wo er intime Freundschaft mit dem aus der Landnáma bekannten Holmkel schliesst. Letzterer giebt seine Tochter Ketilríð der Olof zu höfischer Erziehung,

[1] Hrg. von Pál Sveinsson (Kph. 1866); von Pálmi Pálsson (Kbh. 1883; einzige kritische Ausg.; zugleich mit den Rímur; ein Abdruck des Textes Reykj. 1891). Vgl. K. Maurer, Germ. XII. 482 ff.

[2] Hrg. von Vigfússon, NO. XXVII. 47 ff. — Übers. ins Norwegische von Skar (Christ. 1874). — Vgl. Gíslason, *Skýringar yfir örnefni i Vigls.* in Safn II. 299 ff.

ein fremder Zug, wie auch die Schilderung der Erziehung der Olof und die Beschreibung ihrer Kemenate (S. 48) nicht heimischen Anschauungen entsprechen. Zwischen dieser Ketilríð und Þorgríms Sohne Víglund entwickelt sich die innigste Liebe, und alle Bemühungen der bösen Brüder Ketilríðs und ihrer Mutter, dieses Verhältnis zu zerstören, missglücken. Als sie ein Zauberweib gedungen, das Víglund und seinen treuen Bruder Trausti umbringen soll, da nimmt sich Bárðr Snæfellsáss der Bedrängten an.[1] Schliesslich unterliegen die Brüder der Ketilríð, als sie einst gemeinsam mit dem Norweger Hákon, der im Auftrage Ketils an Þorgrím Rache nehmen soll, die beiden Þorgrímssöhne nach dem Spiele überfallen haben. Mit dem Tod der Söhne Holmkels endet das Tragische in der Saga. Ketils Söhne fahren zwar im Auftrage ihres Vaters nach Island, doch da sich Þorgrímr der Schiffbrüchigen angenommen und sie bei sich beherbergt hatte, unterdrücken sie jeden Racheplan, fahren dann gemeinsam mit Þorgríms Söhnen nach Norwegen und versöhnen hier ihren Vater mit ihnen und ihrem Geschlechte. Unterdessen ist Ketilríðr einem alten Bonden in den Ostlanden zur Gemahlin gegeben worden. Als Jahre später Víglundr und sein Bruder Trausti hierher verschlagen werden, nimmt sie der Bonde auf. Víglundr erkennt seine Geliebte wieder und will ihren angeblichen Mann töten, doch sein Bruder hält ihn zurück. Schliesslich stellt sich heraus, dass jener alte Bauer der Oheim Víglunds ist, der die Geliebte nur fortgeführt hat, um sie Víglund zu erhalten, und der sie ihm nun rein übergiebt. — Die ganze Erzählung ist Dichtung und ohne historischen Wert. Ein ganz anderer Geist weht in ihr als in den Íslendingasögur. Víglundr und Ketilríðr wären Gestalten für einen modernen Roman. Die Moral: Vergilt nicht Gutes mit Bösem, die sich wiederholt klar ausgesprochen findet, zeigt viel spätere ethische Anschauungen. Auch der allgemein versöhnende Schluss mit den verschiedenen Heiraten ist ganz im Geiste der Fabeldichtung des 14. Jahrhs. Der Einfluss der Friðþjófssaga ist aller Orten unverkennbar. Die eingestreuten Strophen, die durchweg Gesprächsstrophen sind, gehören derselben Zeit an und sind sicher vom Verfasser der Saga, die in der Ausgabe in einer zweifellos interpolierten Gestalt vorliegt (vgl. die Beschreibung der Liebesglut S. 62 f.; den Schluss u. a., das sich in anderen Hdd. nicht findet).

§ 310. Um den Snæfellsjǫkul hat sich einst die Sage von einem Berggeist Bárð gebildet, der in dieser Gegend sein Wesen trieb und als Snæfellsáss den von Hexen und Trollen bedrängten Umwohnern Beistand leistete. Von diesem Rübezahl Islands handelt die *Bárðarsaga Snæfellsáss,*[2] ein Konglomerat von einer ganzen Anzahl Volkssagen, aufgeputzt mit historischen Genealogien aus der Landnáma und Reminiscenzen aus andern historischen Sagas, besonders der Grœnlendingasaga, geschmückt mit ätiologischen Gestalten, für die der Verfasser eine ganz besondere Vorliebe an den Tag legt. Die Saga zerfällt in zwei ziemlich scharf voneinander geschiedene Teile, so dass verschiedene ältere Forscher sie in zwei Sagas zerlegen: in die Bárðarsaga (K. 1—10) und die Gestssaga (K. 11—21). Die Überlieferung berechtigt nicht zu dieser Scheidung, wenn auch zugegeben werden muss,

[1] Die Stelle S. 64 spricht für die Kenntnis der Bárðarsage, aber nicht, wie vielfach angenommen wird, für die der Bárðarsaga. Ist doch auch die Vígls. sicher in der Snæfellsnesssýsla entstanden.

[2] Hrg. von Vigfússon, NO. XXVII. (Kbh. 1860), 1 ff. — Über die Ortsnamen vgl. Gislason, *Skýringar yfir örnefni i Bs.* in Safn II. 299 ff. Zur Dofrasage vgl. F. Jónsson Ark. f. n. fil. XV. 262 ff.; Bugge, ebd. XVI. 3 ff.; zur Hitsage (K. 13) vgl. Maurer, Germ. XXVI. 505 f.; zur Raknarssage (K. 18 ff.) Jón Jónsson, Ark. f. n. fil. XVII. 53 ff. — [Vgl. Gotzen, *Über die Bs.* (Berlin 1903). Korrekturnote.]

dass der zweite Teil sich mehrfach von dem ersten unterscheidet. Im Mittelpunkt des ersten Teiles steht Bárðr Dumbsson, der seine Heimat nördlich von Norwegen in Helluland hat, bei Dofri auferzogen und dadurch der Pflegbruder Hárald hárfagris geworden ist. Nach seiner Übersiedlung nach Island hat er sich in die Berge von Snæfellsnes zurückgezogen und ist von dieser Zeit an den Umwohnern ein *bjargvættr* (Schutzgeist); man hielt ihn für einen *heitguð* (S. 12). Einem gewährt er Sieg und lässt sein Grab immer grünen, dem andern steht er bei auf stürmischem Meere, das eine Hexe erregt hat, einem dritten hilft er dem Unhold den Rücken brechen, einen vierten unterrichtet er in der Gesetzeskunde, alles Züge, die wir in den Nordlandsfabeln und den isländischen Volksmärchen wiederholt treffen. Eingeflochten in diese Bárðarsaga ist die Sage von Bárðs Tochter Helga, die auf einer Eisscholle nach Grönland getrieben wird (S. 9 f.) und an die sich das Loreleimotiv geknüpft hat (S. 13 f.). — Die Gestssaga ist eine Bekehrungsgeschichte, geknüpft an die Zeit und die Gestalt Óláf Tryggvasons. Gestr ist der Sohn Bárðs, den dieser während eines Winteraufenthaltes bei Miðfjarðar-Skeggi mit dessen junger Tochter gezeugt hat. Er kommt mit dem zwölften Jahre zu seinem Vater in die Berghöhle. An seine Jugendgeschichte knüpft der Sagadichter das Märchen von der Julfeier bei der Riesin Hit und die Befreiung der schönen Solrún aus der Gewalt der Trolle. Als Gestr darauf nach Norwegen kommt und zu König Óláf geführt wird, begiebt er sich in dessen Auftrag nach Grönland, wo er nach mancherlei Abenteuern, die er unter dem Beistande eines christlichen Priesters besteht, in den Raknars- (d. i. Ragnars-)hügel eindringt und nach Anrufung Óláfs, der ihm mit der Leuchte erscheint, den Raknar besiegt. Nach seiner Rückkehr lässt er sich taufen, wird aber zur Strafe für seinen Abfall vom väterlichen Glauben von seinem Vater mit dem Verlust der Augen bestraft. — Für den Volksglauben des 14. Jahrhs., — in ihm ist die Bárðarsaga entstanden, — gewährt sie treffliche Zeugnisse. Gewiss ist ein Teil der Erzählungen und Motive aus anderen Werken geschöpft, aber ein grosser Teil, zu denen auch ätiologische Sagen gehören, wurzelt in der Volkssage. Und das sind vor allem die Sagen, die von Bárð handeln. — Die eingefügten Strophen sind zweifellos erst mit der Saga entstanden.

§ 311. Die *Kjalnesingasaga*,[1] wie sie die Überlieferung am Schlusse nennt, oder besser die *Búasaga Andríðssonar* ist der echte Typus dieser literarischen Mischungen aus dem Anfang des 14. Jahrhs. Soweit sie auf Island spielt, trägt sie ganz den Charakter einer Íslendingasaga oder richtiger eines Isländerromanes. Abgesehen von den erdichteten Personen, die zum Teil ätiologischer Herkunft sind, und chronologischen Ungenauigkeiten bewegt sich hier alles auf dem Boden psychologischer Möglichkeit historischer Ereignisse. Sobald aber der Held der Dichtung, Búi Andríðsson, Norwegen betreten hat, knüpft sich an ihn das Märchen. Im Gebiete von Kjalarnes, etwas nördlich von Reykjavík, spielt die Saga. Hier wuchs Búi, der Sohn eines irischen Vaters, unter Obhut der zauberkundigen Esja, die der Esjuberg geschaffen hat, auf, der Typus des dummen Hans im Märchen, in dem ungefüge Kraft wohnt, die durch den Ansporn seiner Pflegemutter zur Geltung kommt. So verbrennt er den Thorstempel zu Hof, so entführt er die schöne Olof, nachdem er mit seinem Nebenbuhler

[1] Hrg. Ísl. S. II. 395 ff. — Über die Ausgrabungen, die auf Grund der Saga vorgenommen worden sind und die für die Lokalkenntnis des Verfassers zeugen, vgl. Árb. hins ísl. Fornleifaf. 1880/81, 65 ff.

auf dem Holm gestanden. Mit Kap. 13 beginnt das Nordlandsmärchen. Búi verlässt Island, kommt zu König Harald hárfagri nach Norwegen und soll für diesen ein kostbares Brettspiel bei seinem Pflegevater Dofri holen und zwar zur Strafe dafür, dass der Isländer in der Heimat den Tempel verbrannt hat. Wir haben hier eine Weiterbildung des Dofrimärchens. Bei seinem Unternehmen wird Búi von den traditionellen Gestalten solcher Erwerbungsmärchen unterstützt: von dem Alten, der ihm den Weg nach Dofrafjǫll zeigt und guten Rat erteilt, von Dofris Tochter, deren Liebe er gewinnt und die ihm das Brettspiel erwerben hilft. Nach Ausführung seines Auftrags hat er noch an Haralds Hof mit einem der blámenn, jenen Berserkern der späten Fabeldichtung, zu kämpfen und kehrt dann nach Island zurück, wo er sich verheiratet. Nach zwölf Jahren schickt Dofris Tochter ihren Sohn Jǫkul dem Vater zu. Da ihn dieser nicht als seinen Sohn anerkennen will, kommt es zwischen Vater und Sohn zum Zweikampf, in dem jener fällt. — Die Erzählung ist im allgemeinen ansprechend, wenn auch etwas breit. Aus der Landnáma und verschiedenen Íslendingasagas hat der Verfasser einige Gestalten, die Beschreibung des Tempels (S. 402 f.), des Holmgangs (S. 425) u. a. geschöpft und frei verwertet. Er hat es verstanden, alles anschaulich darzustellen. In Kjalarnes muss seine Heimat gewesen sein, da er in dieser Gegend jeden Ort genau kennt.

Ganz in der Sphäre der Märchendichtung bewegt sich der junge *Jǫkulsþáttr Búasonar*,[1] der an die Kjalnesingasaga anknüpft und in denselben Hdd. wie diese überliefert ist. Er ist später als die Saga und in Anlehnung an sie entstanden, denn am Schlusse der Saga (458_2) wird ausdrücklich hervorgehoben, dass der Sagadichter nach Jǫkuls Fahrt nach Norwegen nichts mehr von ihm gehört habe. Nordische Phantasiegebilde sind in ihm mit orientalisch-abendländischen Vorstellungen verwoben. Jǫkull wird nach Grönland verschlagen, kämpft hier mit Riesen und Trollen, die er mit Hilfe eines Riesenmädchens besiegt, befreit aus jener Gewalt die Kinder des Königs Soldan von Serkland, führt sie nach der Heimat, heiratet die Tochter dieses Königs, die gerettete Marcibilla, und wird schliesslich nach Soldans Tode selbst König von Serkland.

Diese Erzählung ist ganz im Geschmack des ausgehenden 14. Jahrhs. Allmählich schwindet alle geschichtliche Grundlage, wenn auch die Freude an den alten Sagas noch nicht ganz erstirbt. Allein man hat für diese kein rechtes Verständnis mehr. Ein Beispiel dafür giebt die *längere Droplaugarsonasaga* oder die *Fljótsdœlasaga hin meiri*,[2] nach Kålunds und Jóns Nachweis ein Erzeugnis des 16. Jahrhs. Sie ist ein Versuch, mehrere alte Sagas durch freie Erfindung von Mittelgliedern zu vereinen, und gewährt zugleich einen trefflichen Einblick in das Leben und die geistige Atmosphäre der Isländer in der letzten Zeit vor der Reformation. Was sonst dieser späteren Zeit angehört, sind die später zu erörternden Südlandsfabeln.

F. Die Übersetzungsliteratur.

1. Sǫgur Suðrlanda.

§ 312.[3] Von einer Sagadichtung, wie sie auf Island Jahrhunderte geblüht hat, finden wir in Norwegen nichts. Isländer sind es daher gewesen, die das Leben der norwegischen Könige des 13. Jahrhs., da die Sagadichtung

[1] Hrg. Ísl. S. II. 461 ff. — Vgl. Grönl. Hist. Mindesm. III. 521.
[2] Hrg. von Kålund (Kbh. 1883). Vgl. Jón Jónsson, Tím. V. 225 ff.
[3] Vgl. Kölbing, Einleitung zur Flóressaga (SB. V); Meissner, *Die Strengleikar* S. 105 ff.

ihre Blüte erreicht hatte, aufgezeichnet haben, meist auf direkte Veranlassung und mit Unterstützung der Könige selbst. Dagegen sind in derselben Zeit die Norweger in anderer Beziehung literarisch thätig gewesen; sie haben einen grossen Teil der klassischen Literatur des Abendlandes, besonders der französischen, ins Norwegische übersetzt und uns dadurch mehrere poetische Erzeugnisse erhalten, die im Original verloren sind. Der Anstoss zu dieser literarischen Thätigkeit ging von den Königen aus. Es ist besonders die Dynastie des Königs Sverrir gewesen, die sich in dieser Beziehung grosse Verdienste erworben hat. Schon König Sverrir († 1202), der Gelehrte auf dem Throne, hatte das regste Interesse für die Kultur des Abendlandes. Sein Urenkel Hákon der Junge († 1257) übersetzte selbst die Barlaams saga ok Josafats ins Norwegische. Ganz besonders aber wirkte Sverrirs Enkel Hákon Hákonarson (1217—63) nach dieser Richtung hin: auf sein Geheiss übersetzte der Mönch Robert 1226 die Tristamssaga und später, nachdem er zum Abt befördert war, die Elissaga ok Rosamundu, ein unbekannter Geistlicher die Íventssaga (SB. VII. 115), ein anderer die Mǫttulssaga (S. 2) u. dergl. Soweit wir es verfolgen können, sind die Quellen dieser Werke französische und lateinische gewesen. Um diese zu verstehen, mag im norwegischen Spec. reg. (6[28]) der Vater seinem Sohn ans Herz gelegt haben, vor allem die französische und lateinische Sprache zu erlernen. Wie hundert Jahre früher Heinrich der Stolze von Bayern dem Pfaffen Konrad die Vorlage zum Rolandsliede verschaffte, so mögen die norwegischen Könige, vor allem Hákon der Alte, der in jeder Beziehung kulturellen Anschluss des Nordens an das kontinentale Europa anstrebte, ihren Geistlichen und sprachkundigen Laien die Vorlagen zu den Übertragungen verschafft haben. Neben französischen und lateinischen fanden bald auch englische und deutsche poetische Erzeugnisse Eingang. Die Norweger strebten darnach, im Auslande diese Stoffe zu sammeln. So wird berichtet, dass Herra Bjarni Erlingsson von Bjarkey den Ólifar þátt ok Landres während einer diplomatischen Sendung um 1285 in Schottland in englischer Sprache aufgezeichnet gefunden und ins Norwegische hätte übersetzen lassen (Karlmagns. S. 50). Noch im Anfange des 14. Jahrhs. blühte in Norwegen die Übersetzungsliteratur. Damals waren es Hákon V. Magnússon (1299—1319) und seine Gemahlin Eufemia, die Tochter des deutschen Grafen Günther von Arnstein, die diese Kunst pflegten. Von jenem wird in der noch nicht herausgegebenen Victors saga ok Bláus erzählt, dass er viele Riddarasǫgur aus dem Griechischen und Französischen habe übersetzen lassen (Kölbing a. a. O. S. V). Eufemia († 1312) dagegen liess die norwegischen Sagas von Flóres ok Blankiflúr; Ívent und Herzog Friedrich von der Normandie, eine Saga nach einem deutschen Gedicht vom Niederrhein (GGA. 1882), in schwedische Reimpaare umdichten und veranlasste so die vielumstrittenen Eufemiuvísur, die wir nicht allein in schwedischer, sondern auch in dänischer Bearbeitung, die aus jener stammt, besitzen.[1]

Überwiegend sind die übersetzten Gedichte Werke weltlichen Inhalts gewesen. Da in ihnen die Ritter des Abendlandes die hervorragendste Rolle spielen, pflegt man sie *Riddarasögur* zu nennen, eine Bezeichnung, die sich schon in Victors saga ok Bláus und in der überarbeiteten Fassung der Mágussaga (S. 177) findet. In Anlehnung an die Fornsögur Norðrlanda bezeichnet sie Cederschiöld als *Fornsögur Suðrlanda*. Da die Quellen

[1] Kölbing, *Riddarasögur* S. XXII ff.; G. Storm, *Om Eufv.* Nord. Tidsskr. f. fil. og paed. 2. R. I. 22 ff.; Geete, *Eufemiavisorna*. Ups. 1875; Klockhoff, *Studier öfver Eufv.* Ups. 1880.

ihre Stoffe in die Gegenwart versetzen, dürfte die einfache Bezeichnung *Suðrlandasögur* ihren Inhalt besser treffen. Aber neben der Ritterdichtung wandte man in Norwegen auch der centraleuropäischen Legendendichtung sein Augenmerk zu. So entstanden die Übertragungen von Heiligengeschichten, die *Heilagramannasögur* in der weitesten Bedeutung des Wortes.

An dieser Übersetzungsthätigkeit nahmen neben den Norwegern auch Isländer teil. So übersetzte Brandr Jónsson, der Priester und später Bischof von Hólar († 1264) war, die Alexanders- und die Gyðingasaga. Im allgemeinen freilich scheinen die Isländer des 13. Jahrhs. wenig Freude an dieser Übersetzerthätigkeit, soweit sie ritterliche Stoffe betraf, gefunden zu haben. Dagegen wurden später die übersetzten Sagas freudig aufgenommen und abgeschrieben. Aber wie es bei den Isländern nicht anders zu erwarten war, gaben sie diesen Aufzeichnungen ein besonderes Gepräge; sie wandelten es mehr nach dem Typus der heimischen Sagas um. So unterscheiden sich die Sagas nicht unwesentlich voneinander, wenn wir sie, wie z. B. die Tristamssaga, in einer norwegischen und isländischen Fassung haben: jene charakterisiert Treue der Übersetzung und dadurch veranlasste Schwerfälligkeit der Sprache, diese zeichnet sich aus durch freiere Behandlung des Stoffes und kunstvolle Verarbeitung der Vorlage in gefälliger Form. Ein charakteristisches Beispiel für diesen Unterschied zwischen dem isländischen Sagadichter, dem die Kunst Erbteil seines Stammes ist, und dem norwegischen Übersetzer, der in Darstellung und Aufbau gleich ungewandt ist, gewährt auch die Þiðrekssaga in ihrer norwegischen und isländischen Fassung. — Diese Übersetzungsliteratur hat nun auch stofflich auf die isländische Sagaliteratur eingewirkt. Unter ihrem Einfluss sind nicht allein die heimischen Sagas, wie bereits gezeigt worden ist, mit ganz fremden Elementen durchwoben und die Norðlandsfabeln gebildet worden, sondern sie haben auch neue literarische Phantasiegebilde erzeugt, die in Ländern spielen, wo die Quellen der Suðrlandasögur ihre Heimat haben: die *Südlandsfabeln* des 14. und 15. Jahrhs., die leider zum grössten Teil noch nicht herausgegeben sind. Nicht immer lässt es sich bestimmen, ob wir eine importierte Suðrlandasaga vor uns haben oder eine frei erfundene Dichtung nach gegebenen Motiven, da ein grosser Teil der abendländischen Literatur des Mittelalters verloren gegangen ist. Auch lässt es sich nicht immer feststellen, ob die isländische Fassung einer Suðrlandasaga auf eine norwegische Übersetzung zurückgeht, da diese in vielen Fällen verloren gegangen ist. Im allgemeinen aber darf der Grundsatz gelten, dass die Suðrlandasögur in ihrer ursprünglichen Gestalt als Übersetzungen den Norwegern zuzuschreiben sind, während die freien Umarbeitungen und die durch diese veranlassten Südlandsfabeln den Isländern zugehören. Auch an den Heilagramannasǫgur gebührt den Isländern den Norwegern gegenüber der Löwenanteil.

§ 313. Als Repräsentant einerseits der isländischen Sagadichtung, andererseits der norwegischen Übersetzungskunst im Zeitalter Hákon Hákonarsons kann die vielumstrittene *Þiðrekssaga*[1] gelten, neben der

[1] Hrg. von Unger (Christ. 1853); die schwedische Bearbeitung aus dem 15. Jahrh. von Hyltén-Cavallius, *Sagan om Dridrik af Bern* (Stockh. 1850—4). Übersetzt ins Dänische von Rafn, *Nord. Fortids Sagaer* III; ins Deutsche von v. d. Hagen, *Nord. Heldenromane* 1—3; von Rassmann, *Die deutsche Heldensage II.* — Vgl. P. E. Müller, *Sagabibl.* II. 146 ff.; G. Storm, *Sagnkredsene om Karl den Store og Didrik af Bern* (Krist. 1874) 70 ff.; ders., *Nye Studier om Þs.* Aarb. 1877, 297 ff.; Edzardi, *Zur Þs.* Germ. XXV. 47 ff. 142 ff. 257 ff.; Jiriczek, *Deutsche Heldensagen* I. (Strassb. 1898). Über die Hdd.: Treutler,

eddischen Dichtung die wichtigste nordische Quelle germanischer Heldensage. Wie bei keiner andern Saga ist bei ihr die Überlieferungsfrage von weitgehender Bedeutung; erst in jüngster Zeit ist sie namentlich durch die Arbeiten von Boer und Bertelsen der Lösung näher geführt worden. Die Þs. ist in einer norwegischen Membrane aus dem Ende des 13. Jahrhs. erhalten, die sich seit dem 15. Jahrh. in Schweden befindet. Sie ist im Anfang und am Schluss defekt. Geschrieben ist sie von fünf Schreibern und zerfällt in zwei ganz scharf voneinander getrennte Teile, die zwei verschiedene Fassungen der Saga repräsentieren (M_1 und M_2). Die erste Fassung enthält die Geschichte Dietrichs, seiner Helden und alles, was zu diesen direkt oder indirekt in Beziehung steht, bis zu seiner Fahrt zu König Isung vom Bertangaland (K. 22—151. 170—71. 189—96). Mitten im Satz bricht der zweite Schreiber ab; seine Vorlage muss weiter gegangen sein. Der Schreiber, der nach ihm einsetzt, wird zum Redaktor, und dadurch bekommt die Vorlage eine vollständig andere Gestalt, in der die Saga allein in ihrem zweiten Teile erhalten ist. Ehe er selbst fortfährt, wo sein Vorgänger aufgehört hat, fügt er zehn Blätter ein, die seine ganze Arbeitsweise charakterisieren. Er fügt sie mitten in die Beschreibung der Niflungen und die Darstellung der Einladung Dietrichs zu dem grossen Gastmahl, verwertet diese Abschnitte in dem Einschub, indem er sie nach der Schilderung von Sigurðs Jugend und einer zweiten Beschreibung der Niflungen wörtlich abschreibt, und streicht alsdann die beiden Kapitel in M_1 aus. Diese wörtliche Übereinstimmung der Kapitel bis ins kleinste zeigt ganz unzweideutig, dass der dritte Schreiber der Membrane der Redaktor des zweiten Teiles der Hd. gewesen ist. Ihm kam es darauf an, möglichst viel verwandten Stoff in seine Vorlage einzureihen. Er war ein Kompilator, der überallher zusammentrug, der weder sichtete noch feilte und nicht auf Widersprüche achtete, die durch seine kompilatorische Thätigkeit in seine Arbeit kamen. Von ihm rührt der zweite grössere Teil der Saga her, indem er diesen teils selbst schrieb, teils unter seiner Leitung anfertigen liess.[1] Die ursprüngliche Saga war eine Sagadichtung, ein Kunstwerk ganz im Stile der klassischen Sagas, mit strenger Disposition, guter Schilderung der Charaktere, genealogischen Einleitungen der einzelnen Abschnitte, klassischer Sprache. Dieser Charakter ist in M_1 erhalten und zeigt sich mehrfach auch noch in M_2. Aus ihm spricht unzweideutig, dass ihr Verfasser ein Isländer gewesen ist. Seine Quellen

---

Zur Þs. Germ. XX. 151 ff.; XXV. 240 ff.; Klockhoff, *Studier öfver Þs. af Bern* (Upps. Univ. Årsskr. 1880); Edzardi, Germ. XXVI. 242 ff.; Boer, *Über die Hdd. und Redaktionen der Þs.* Ark.f.n.fil. VII. 205 ff.; ders., *Þs. und Niflungasaga.* ZfdPhil. XXV. 433 ff.; Ark. f. n. fil. XVII. 339 ff.; Bertelsen, *Om Didrik af Berns Sagas oprindelige Skikkelse* (Kbh. 1902). Über die Quellen: Döring, *Die Quellen der Niflungasaga in der Þs.* ZfdPhil. II. 1 ff. 265 ff.; Rassmann, *Niflungasaga und Nibelungenlied* (Heilbr. 1877); Holthausen, *Studien zur Þs.* PBB. IX. 451 ff.; Paul, *Die Þs. und das Nibelungenlied* (Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wissensch. 1900). Verhältnis zu den Folkeviser: Grundtvig, DgF. IV. 586 ff. 623 ff.; Klockhoff, Ark.f.n.fil. XVI. 37 ff.; 103 ff.; Bugge, *Den danske Vise om Gralver Kongens Søn.* Ark.f.n.fil. XII. 1 ff. Zu einzelnen Abschnitten: Learned, *The saga of Walther of Aquitaine* (Baltimore 1892); Schück, *Vǫlundsagan.* Ark.f.n.fil. IX. 103 ff.; Klockhoff, *De nordiska Framställningarna af Tellsagan.* Ark. XII. 171 ff.; Neumann, *Iron und Appolonius.* Germ. XXVII. 1 ff.; Wolfskehl, *Germanische Werbungssagen* I (Hugdietrich; Jarl Apollonius. Darmst. 1893); Dorsch, *Zur Herbortssage* (Halle 1902); Schönbach, *Über die Sage von Biterolf und Dietleip.* Sitzungsber. der Wiener Akad. 1897.

[1] F. Jónsson und Bertelsen behaupten zwar, dass M_2 eine Abschrift sei, aber Beweise dafür gebracht hat keiner. Was F. J. Lithist. II. 849 Anm. 1 sagt, dass am Schlusse des Kap. 375 *sein* für *sem* stände, beruht auf Irrtum. Die Membrane, deren Facsimile mir zur Verfügung steht, schreibt an der betreffenden Stelle ganz deutlich *sem;* AB haben *sein.*

waren überwiegend Erzählungen oder Gedichte, die er durch Vermittlung niederdeutscher Männer kennen gelernt hatte. In Nordwestdeutschland sind daher die meisten Ereignisse lokalisiert. Ob er sie hier in einem Kloster kennen gelernt oder von hanseatischen Kaufleuten in Norwegen erfahren hat, bleibe dahingestellt. Auf alle Fälle hat er sie frei nach seinem Plane zu einem einheitlichen Ganzen, in dessen Mittelpunkte Dietrich von Bern steht, verarbeitet. Er beruft sich nirgends auf seine Quelle; wo er von Deutschland spricht, nennt er es *Saxland*. Auch dadurch giebt er sich als Isländer zu erkennen. Ganz anders der Kompilator M_2. Seine Arbeit ist in der Membrane der Repräsentant der norwegischen Übersetzungsliteratur. Schon die Sprache steht in grellem Gegensatze zu der in M_1; sie ist, soweit nicht M_1 wiedergegeben wird, schwülstig, oft schwerfällig, reich an Anakoluthen. Sagen, die mit dem Gang der Entwicklung in gar keinem Zusammenhang stehen, wie die Sage von Herburt und Hilde (K. 231—40), von Valter und Hildegunde (K. 241—44), von Iron und Apollonius (K. 245 bis 74), wohl auch die Niflungasaga (K. 340—48. 356—94), werden angekettet. Von anderen Erzählungen, der Vilkinasaga (K. 21—56), von den Niflungen (K. 169), von Osantrix' Fall (K. 291—2), wird eine Parallelüberlieferung gegeben. Ungemein häufig beruft sich der Bearbeiter auf deutsche Quellen, auf die Aussagen deutscher Männer aus Soest, Münster und Bremen (S. 334), auf deutsche Lieder (vgl. S. 177^{26}; 180^{10}; 231^{31}; 302^{22}; 304^{7}; 330^{27}; 333^{25}; $334^{1\,ff.}$; 352^{5}). Diese Gewährsmänner waren Hanseaten, die in Norwegen weilten. Die Gedichte, welche ihm durch diese Leute bekannt wurden, waren sicher zum Teil hochdeutsche. Von diesen brachte er möglichst viele in seine Vorlage hinein und verwirrte dadurch den ganzen Gang der Handlung. Was von dieser überarbeiteten Þiðrekssaga der ursprünglichen Saga angehört, was der Kompilator hinzugebracht hat, ist nicht leicht zu entscheiden. Die Wege zur Lösung der Frage hat Bertelsen trefflich gewiesen, nur halte ich durch ihn die Frage noch nicht für gelöst; erst sprachliche und stilistische Untersuchungen dürften zu sicherem Ergebnis führen.

Diese doppelgestaltige Fassung der Þiðrekssaga wurde noch im 13. oder Anfang des 14. Jahrhs. von einem Isländer abgeschrieben. Allein der Abschreiber erkannte die Widersprüche der Doppelfassungen im zweiten Teile und suchte diese zu beseitigen. So hielt er sich, während er M_1 wiedergab, ungleich mehr an seine Vorlage als bei M_2. Er ist es auch gewesen, der den Prolog, der nur in den isländischen Papierhdd. überliefert ist, hinzugeschrieben hat. Denn wenn dieser Prolog nach Storms Nachweis einerseits die Þs. in der Doppelgestalt der Membrane voraussetzt, andererseits sich wie der Redaktor M_2 auf die deutschen Sagen als Quelle des Werkes (S. 1^{5}; 2^{1}) beruft, so kann er nicht der ursprünglichen Saga angehört haben. Aus den kirchlichen Bemerkungen S. 3 spricht der geistliche Verfasser. Er mag in der Diöcese des Bischofs Arni von Bergen geweilt und hier seine Arbeit hergestellt haben (s. u.). Auf diese Bearbeitung gehen die Membranvorlagen der beiden isländischen Hdd. A und B zurück, von denen letztere den besseren Text giebt. — Zwei Hdd. der Saga scheint der Übersetzer der schwedischen Didrikssaga, die im 15. Jahrh. entstanden ist, vor sich gehabt zu haben: einerseits die erhaltene Membrane, die auf der linken Seite des Titelblatts und in manchen Randbemerkungen den schwedischen Benutzer erkennen lässt, andererseits eine Handschrift, die der isländischen Überarbeitung nahe stand und die neben der Membrane noch um die Mitte des 17. Jahrhs. in Schweden existierte (vgl. Gödel, Antiqu. Tidskr. f. Sverige XVI. 4 S. 17).

Beide Membranen stammten aus der Bibliothek des Bischofs Arni von Bergen (1302—14), die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhs. nach Vadstena kam (G. Storm, N. Hist. Tidsskr. 2. R. II. 185 ff.).[1]

Die Þs. gruppiert den Inhalt eines grossen Teiles deutscher Dietrichsepen, des Nibelungenliedes, der Wielandssage um Dietrich von Bern. Berichte niederdeutscher Männer — ich wage nicht zu entscheiden, ob in prosaischer oder poetischer Form — sind die Hauptquelle des Verfassers gewesen, während der Redaktor M_2 daneben auch hochdeutsche Gedichte benutzt hat. Hier und da wird die eddische Tradition mit diesen Quellen verbunden. Nicht selten erfindet der Sagaschreiber auch seinen Stoff, besonders wenn es gilt, Übergänge und Bindeglieder zu schaffen. Daher bedient er sich wiederholt der Parallelschöpfung nach schon vorhandenen Personen oder Ereignissen. Daraus erklärt sich die häufige Wiederholung gleicher Motive. — Die Þs. beginnt mit der Geschichte von Dietrichs Grossvater Samson, der aus der französischen Heldensage stammt, lässt ihn Bern erobern und macht ihn zum Vater Erminreks und Þetmars und damit zum Grossvater Dietrichs. Bei der Darstellung von Dietrichs Jugend und seiner Helden (K. 14 ff.) zeigt sich klar die Verwertung deutscher Quellen; sie hat besonders im Eckenlied und Sigenot ihre Parallelüberlieferung, aber auch Züge aus Biterolf und Alphart finden sich hier wieder. An diese reiht sich die Wilkinensage und die Wielandssage. Beide sind dadurch untereinander verbunden, dass Wilkinus, der Eponymus des slavischen Wilkinenvolkes, zum Vater des kunstreichen Schmiedes Velent gemacht wird; dieser aber ist der Vater des Viðga, Dietrichs Genossen in der Jugend. Die Wilkinensage (K. 21—56) enthält neben einer Reihe Werbesage, die grosse Übereinstimmung mit König Rother zeigen, die Kämpfe des Wilkinenkönigs Osantrix mit Attila vom Hunnenland, die sich später fortsetzen und an denen Dietrich auf Attilas Seite teilnimmt (K. 134 ff.). Die folgenden Abschnitte sind Dietrichs Helden gewidmet, vor allem Viðga, dem Sohne Velents, der Veranlassung gegeben hat, die ganze Wielandssage nach niederdeutschen Quellen, eddischer Tradition und eigener Phantasie des Sagadichters einzufügen. Mancherlei ist dabei der Sigurðssage entlehnt. In der Schilderung der Kämpfe Viðgas mit den Räubern und Dietrichs mit Ekka und Fasold, dem Elefanten und Drachen (K. 84 ff.) zeigt sich neben den deutschen Gedichten auch die niederdeutsche Lokalüberlieferung oder Spielmannsdichtung. Dasselbe ist der Fall bei der Gewinnung Þetleifs, dessen Geschichte sich mit dem Biterolf berührt (K. 103 ff.), und dem Kampfe Dietrichs und seiner Recken gegen Osantrix (K. 135 ff.). Den Höhepunkt erreicht die Þs. in ihrem ersten Teile in Dietrichs Zug ins Bertangaland, wo sich bei König Isung auch Sigurðr sveinn aufhält (K. 189 ff.). Die Motive und Ereignisse sind hier dieselben, die wir im grossen Rosengarten haben. Dietrich will seine Helden, zu denen sich nach dem grossen Gastgebote auch die Niflungenkönige gesellt haben, erproben und zieht deshalb zu König Isung, wo es zu zwölf Zweikämpfen kommt, die mit der Besiegung Sigurðs durch Dietrich enden. Dieser Zug nach dem Bertangalande ist in der erhaltenen Saga M_2 von der Sigurðssage eingeschlossen: vor ihm findet sich die Erzählung von Sigurðs Geburt und Jugend bis zu seiner Ankunft bei König

[1] Die Auffassung des Hddverhältnisses, zu der ich durch jahrelange wiederholte Beschäftigung mit der Saga gekommen bin, kommt der Boers am nächsten. So scharfsinnig auch die neuesten Untersuchungen von Bertelsen sind, so halte ich doch seine Prämisse, dass die Þs. in ihrer ursprünglichen Fassung ein tadelloses Kunstwerk gewesen sein müsse, nicht für richtig.

Isung nach Quellen, die dem Gedicht vom hürnen Seyfrit sehr nahe stehen, nach ihm seine Vermählung mit Grimhild und Gunnars mit Brynhild. Alsdann folgen, wieder nur ganz lose an Dietrichs Gestalt gekettet, die Sage von Herburt und Hilde (K. 231—40), die mehrfache Berührung mit der Tristansage zeigt, die Sage von Walther und Hildegunde (K. 241—44), die sich mit dem Walthariliede deckt, und die Sage von Iron und Apollonius (K. 245—75), die auf verloren gegangene deutsche Quellen, auf Gedichte, die auf Apollonius von Tyrus fussen, zurückgeht. — Der letzte Teil der Saga ist eine Ineinanderschiebung der Dietrich- und Niflungensage. Nach Dietrichs Heimkehr aus dem Bertangalande reizt Sifka König Erminrek, Dietrichs Oheim, von seinem Neffen Tribut zu fordern und veranlasst dadurch seine Flucht aus der Heimat. Dietrich flieht zu König Attila, den er abermals im Kampfe gegen die Wilkinen und Russen unterstützt, versucht dann sein Reich zurückzuerobern, wird aber geschlagen und kehrt an den Hof Attilas zurück. In diese Zeit des zweiten Aufenthaltes Dietrichs am Hofe Attilas fällt der Untergang der Niflungen. Daher werden hier Sigurðs Tod (K. 342—48), Grimhildens Vermählung mit Attila und ihre Rache an ihren Verwandten (K. 356—394) eingeschoben, wieder durchbrochen von dem Schluss der Wilkinensage (K. 349—55). Dass diese Kapitel zum grössten Teil auf das Nibelungenlied zurückgehen, wie Döring und Paul annehmen, halte ich für ausgemacht. Nach dem Untergang der Niflungen kehrt Dietrich mit Hildebrand in die Heimat zurück. Nachdem Erminrekr gestorben ist, wird er König von Bern und Rom und unternimmt von neuem Kämpfe gegen Drachen und Räuber, was ihm auf Grund der Ortnit- und Wolfdietrichdichtung zugeschrieben wird. Mit dem Berichte vom Tode der Hauptgestalten der Saga, Hildebrands (K. 415), Attilas (426), Heimes (436), Dietrichs (438), endet die Saga.

Neben der Überlieferung macht die Quellenfrage in der Þs. die grössten Schwierigkeiten. Während die meisten Forscher als Hauptquelle niederdeutsche Überlieferung annehmen, treten Döring und Paul für eine starke Ausbeutung unserer hochdeutschen Dietrichsepen und des Nibelungenliedes ein. Auf dieser Seite steht die Thatsache, dass wir ausser dem Gedichte von Koninc Ermenrikes dôt niederdeutsche Dietrichsepen nicht kennen, für die Annahme jener dagegen sprechen die Zitationen niederdeutscher Gewährsmänner und die vielfachen Abweichungen von unsern hochdeutschen Epen, die wohl Bekanntschaft mit deren Inhalt, aber nicht mit ihrer Form beweisen. Sehen wir von den vier Sagen, die eine isolierte Stellung einnehmen, der Wieland-, Herburt-, Walther- und Ironsage, und mehreren kurzen Sagen ab, so bleiben drei grössere Cyklen übrig, die zerrissen und deren Teile dann zu einem Ganzen verwoben sind: die Vilcinasaga, die Attilas Kämpfe gegen die Wilkinen behandelt und in deren Mittelpunkt Osantrix steht, die eigentliche Þiðrekssaga, die sich mit den hochdeutschen Dietrichsepen deckt, und die Sigurðar-Niflungasaga, die zum grössten Teil mit unserem Nibelungenliede und dem Gedicht vom hürnen Seyfrit übereinstimmt, aber auch teilweise aus eddischer Überlieferung geschöpft ist. Die einen wie die andern gehen aber auf deutsche Quellen zurück. Am einfachsten dünkt mich die Beantwortung der Frage, wie sie von M_2 (S. 334) und im Anschluss hieran im Prolog (S. 2) an die Hand gegeben wird. Darnach benutzten die Verfasser Erzählungen deutscher Männer aus Nordwestdeutschland *(frásǫgn þýðerskra manna)* und deutsche Gedichte *(fornkvæði í þýðerskri tungu)*. Letztere halte ich für hochdeutsche Gedichte. Diese sind aber erst in ihren norwegischen Übertragungen von dem Redaktor M_2 ausgiebig verwertet worden, während

sich der eigentliche Sagaverfasser an die Erzählungen seiner Gewährsleute hielt und diese mit eddischen Zuthaten versah. Daraus erklärt sich auch, dass die nähere Berührung mit unsern mhd. Epen im zweiten überarbeiteten Teile eine viel grössere ist als in M_1.

§ 314. Die kompilatorische Arbeit nach verschiedenen Quellen, daneben die Überarbeitung mit Hilfe neuer, wie man sie in der Þs. beobachten kann, findet man auch in der *Karlmagnus saga ok kappa hans.*[1] Auch sie liegt in einer norwegischen Fassung und einer isländischen Überarbeitung vor, von denen die eine in der ersten Hälfte des 13. Jahrhs., die zweite dagegen erst ungefähr 60 Jahr später entstanden ist. Der ältere Text ist leider im Anfang und Schluss verloren, allein wir können uns von seinem ursprünglichen Inhalt ein Bild machen, da die erhaltene dänische Karl Magnus-Krønike[2] ihn benutzt hat. Die Quelle des Übersetzers waren verschiedene Chansons de Geste von Karl dem Grossen und seinen Paladinen, die in anglo-normannischem Dialekte über England nach Norwegen gekommen oder dort von Norwegern übersetzt waren, und die pseudoturpinische Historia Karoli Magni (éd. par F. Castets, Montpellier 1880). Diese Übertragung enthielt: Karls des Grossen und Rolands Leben und Thaten bis zur Belagerung von Saragossa (I), die zum grössten Teil auf einem verloren gegangenen Rolandsliede fussen, (die nur in dieser Fassung überlieferten K. 43—59 dagegen sind wohl nur kompilatorische Arbeit), — die Erzählungen von Oddgeir danski, besonders seine Kämpfe gegen die Ungläubigen in Italien (III), die auf eine verlorene Fassung des altfranzösischen Gedichtes von Ogier de Danemarche zurückgehen, — die Kämpfe Rolands gegen den Sarazenenkönig Agulandus und seinen Sohn Jadmund (IV), die sich teils in Spanien, teils in Italien zugetragen haben, zusammengeschweisst nach Turpin und der Chanson von Aspremont, — Karls Kriege gegen den Sachsenkönig Guitalin (V) nach einem verlorenen Gedichte über Karls Sachsenkriege, — die Geschichte des Heiden Otvel (VI), der zum Christentum übertritt, in Karls Diensten gegen die Sarazenen in Italien kämpft und zum Lohne dafür Karls Tochter Belisent und die Lombardei erhält. Dieser Þáttr ist nach einer englischen Übersetzung des altfranzösischen Gedichtes von Otinal (hrg. von Guessard et Michelant, Paris 1839) frei wiedergegeben. Hieran schliesst sich Karls Fahrt nach Konstantinopel und Jerusalem (VII), die ebenfalls in Anlehnung an ein altfranzösches Gedicht (hrg. von Michel, Lond. 1836) verfasst ist. Alsdann folgt der Höhepunkt der Saga, die Schlacht im Thale Ronceval nach dem alten Rolandsliede, der Chanson di Roland (VIII). Hier endet in der Überlieferung der ältere Text. Allein die dänische Chronik lehrt, dass hierauf noch der Schluss des Oddgeirs- und des Guitalinsþátts folgte, natürlich nach denselben Quellen, wie deren erster Teil. Diese Abschnitte enthielten demnach alles das, was sich erst nach Rolands Fall zugetragen hatte. An sie schloss sich dann der Vilhjálmsþáttr korneiss (IX), übersetzt nach

---

[1] Hrg. von Unger (Christ. 1860). — Vgl. G. Storm, *Sagnkredsene om Karl den Store* S. 1 ff.; Gaston Paris, *Hist. poet. de Charlemagne* (Paris 1835); Scholle, *Der Stammbaum der altfr. und altnord. Überlieferung des Rolandsliedes* (Berl. 1889); Rauschen, *Die Legende Karls des Grossen im 11. und 12. Jahrh.* (Lpz. 1890). Zu einzelnen Abschnitten: Koschwitz, *Der altnord. Roland ins Deutsche übersetzt.* Böhmers Rom. Stud. III. 295 ff.; Smith, *The battle of Roncesvalles in the Karlms.* Mod. Lang. Not. VI. 5; Voretzsch, *Über die Sage von Ogier dem Dänen* (Halle 1891); Treutler, *Die Otinelssage im Mittelalter.* Engl. Stud. V. 97 ff.; Koschwitz, *Sechs Bearbeitungen des altfranz. Gedichtes von Karls des Grossen Reise nach Jerusalem* (Heilbr. 1879).

[2] Hrg. von Brandt, *Romantisk Digtning fra Middelalderen* III (Kbh. 1877).

einem der vielen Gedichte über Guillaume d'Orange (Wilhelm von Aquitanien), und zwar behandelt er Wilhelms Thaten als Klosterbruder, enthält also mehr einen legendarischen Stoff als einen Teil der Karlssage. Mit einem kurzen Bericht über Karls Tod muss dann die Saga geschlossen haben.

Über diesen Text machte sich im 14. Jahrh. ein Isländer. Dieser strebte darnach, die Saga einheitlicher zu gestalten und neue Stoffe in sie zu verweben. So liess er den Gesamtüberblick über die Thaten Karls und seiner Paladine, den der erste Þáttr giebt (K. 43—59), ganz weg, überarbeitete den Oddgeirs- und besonders den Agulandusþátt und kürzte den Otvelsþátt. Dagegen schob er dort, wo er die Übersichtskapitel ausgeschaltet hatte, den *Olifarþátt ok Landres* (II) ein. Dieser war, wie man aus der Einleitung erfährt (S. 50), von dem Norweger Bjarni Erlingsson während einer diplomatischen Reise in Schottland in englischer Sprache gefunden und auf seine Veranlassung ins Norwegische übertragen worden (um 1288). Es ist die weit verbreitete Geschichte von der keuschen Königin (vgl. Grundtvig, DgF. I. 177 ff.), zu der im vorliegenden Falle das altfranzösische Gedicht *Doon de la Roche* den Stoff gegeben und die der Überarbeiter dadurch an die Karlssaga geknüpft hatte, dass er die Olif zur Schwester Karls des Grossen macht. Ebenso brachte der Überarbeiter mehrere Erzählungen aus Vincenz von Beauvais' Speculum historiale (c. 1250) in seinen Text und Stücke aus Turpins Chronik. Auf Grund des letztgenannten Werkes war er zur Überzeugung gelangt, dass Turpin nicht, wie in seiner Vorlage stand, in der Schlacht bei Ronceval gefallen sein könne, und so setzte er hier für ihn seinen Schwestersohn Walther ein. Endlich fügte er am Schluss eine Reihe Legenden von Karl dem Grossen an sein Werk und giebt sich dadurch als Geistlicher zu erkennen, was auch aus andern gelegentlichen Bemerkungen hervorgeht.

§ 315. Die Überlieferungsgeschichte der Karlms. hat in der Überlieferung und Bearbeitung anderer Sagas ihr Gegenstück. Hierher gehört die *Flóres saga ok Blankiflúr,*[1] jener weit verbreitete Liebesroman, den wir fast bei allen Kulturvölkern des Mittelalters finden. Die Saga ist, wahrscheinlich nach einer englischen Übertragung, im 13. Jahrh. ins Norwegische übersetzt worden. Auf diese norwegische Übersetzung geht das erhaltene norwegische Bruchstück zurück. Auf ihr fussen aber auch einerseits die schwedischen und die aus diesen übertragenen dänischen Eufemiaviser, andererseits die isländische Saga aus dem 14. Jahrh. Nur in dieser isländischen Fassung ist die Saga erhalten. Ihr Verfasser hat sich seiner Vorlage gegenüber ziemlich frei verhalten: er hat gekürzt, zuweilen umgeändert, hier und da auch eigene Bemerkungen eingefügt. — Die Saga bietet von der Sage von Flore und Blancheflur die reinere, ursprünglichere Gestalt. Sie schildert das schöne Liebesverhältnis des heidnischen Königssohnes Flóres zur gefangenen Christin Blankiflúr. Von den andern Darstellungen der Sage unterscheidet sich die Saga am Schlusse. Als der König von Babylon das Liebespaar entdeckt hat, veranlassen ihn sonst

---

[1] Hrg. von Brynjolf Snorrason in Ann. f. nord. Oldk. 1850, 3 ff. (mit dänischer Übersetzung); von Kölbing, SB. V (Halle 1896); das altnorw. Bruchstück von G. Storm, in Nord. tidskr. f. fil. og pæd. Ny række I. 24 ff.; die schwed. Übertragung (Eufemiavisor) von Klemming (Stockh. 1844), die dänische von Brandt, *Rom. Digtning* I. 285 ff. — Vgl. Herzog, *Die beiden Sagenkreise von Flore und Blanscheflur* Germ. XXIX. 137 ff.; Hausknecht, Einleitung zur Ausg. von *Floris and Blauncheflur* (Mittelengl. Denkm. V. Berl. 1885); [Sundmacher, *Die altfranz. und mhd. Bearbeitung der Sage von Flore und Blanscheflur.* Gött. 1872].

in der Sage die aufopfernde Liebe und die Bitte des Bischofs, die zum Feuertode Verurteilten freizugeben, in der Saga (S. 73 ff.) dagegen erkämpft sich Flóres seine und Blankiflúrs Freiheit durch den Zweikampf mit des Königs trefflichsten Recken. Die Änderung ist wahrscheinlich, wie Storm annimmt, durch den nordischen Bearbeiter erfolgt, da wir auch in der Partalopasaga eine ganz ähnliche Umarbeitung des Helden in nordischem Geiste finden. Eine Anknüpfung an die Karlssage, die wir in anderen Überlieferungen finden, kennt die Saga nicht.

§ 316. Ein weiterer im Mittelalter weit verbreiteter Liebesroman ist die *Partalopasaga*.[1] Auch hier ist der Held ganz nach dem Geschmack der Nordländer ungleich mehr als kühner Recke dargestellt als in der Vorlage. Die Quelle der nordischen Übersetzung ist das altfranzösische Gedicht Partonopeus de Blois von Denis Piramus aus dem Anfang des 13. Jahrhs. (hrg. von Crapelet, Paris 1834), doch hat wahrscheinlich auch hier eine englische Version das Mittelglied gebildet. Wie die Flóressaga wurde auch die Partalopasaga, wohl unter Hákon Hákonarson, ins Norwegische übertragen. Diese Übersetzung ist verloren gegangen, aber sie ist indirekt erhalten in dem 1484 verfassten altdänischen Gedicht von Persenober og Konstantionobis, das der Norweger Hendrik Christensen verfasst haben soll (Brandt, a. a. O. II. 382). Auch hier besitzen wir den westnordischen Text nur in einer isländischen Bearbeitung aus dem 14. Jahrh., deren Verfasser sich seiner Vorlage gegenüber ziemlich frei verhalten, willkürlich geändert und vielfach gekürzt hat. Eigentümlich ist der nordischen Saga die Auffassung des Partalopi: er ist ein Gemisch des mehr sentimentalen und weichherzigen Partonopeus der Quelle mit einem kühnen Nordlandsstreiter, wie sie in den Fornaldarsögur begegnen. Mamoria, die Tochter und Erbin des Kaisers von Griechenland, ist von Hörensagen ganz in Partalopi, den Sohn des Frankenkönigs Ludwig, verliebt und weiss ihn auf der Jagd von seinem Gefolge zu entfernen und in ihr Zauberschloss zu locken. Hier verweilt Partalopi, ohne gesehen zu werden und ohne die andern zu sehen, wiederholt mit Mamoria zusammen. Beide erfasst heisse Liebe zueinander. Alle List, die sein Vater anwendet, kann Partalopi nicht von seiner Liebe abbringen. Auch als er im Palast der Mamoria erkannt und nur durch deren Schwester Úrækja gerettet ist, hält er an der Geliebten fest, bis er einst ihre Werber besiegt, sich mit ihr verlobt und Kaiser von Griechenland wird.

Im Anschluss an die Partalopasaga seien zwei aus lateinischen Quellen geschöpfte Stoffe erwähnt, von denen im Nordischen nur Bruchstücke erhalten sind. Von der norwegischen Übersetzung des neulateinischen Pamphilus aus dem 10. Jahrh. (hrg. von Baudouin, Paris 1874) ist nur die Hälfte (v. 1—490) erhalten, *Pamphilus ok Galathea*,[2] und zwar in einer Hd., die noch der Mitte des 13. Jahrhs. angehört. Die Bearbeitung deckt sich mit keiner der uns erhaltenen Fassungen des Gedichtes. — Auch das hübsche Märchen von den treuen Freunden, von denen der eine seine eigenen Kinder opfert, um den Freund vom Aussatz zu heilen, ist um die Mitte des 13. Jahrhs. in der *Amicus saga ok Amilius* ins Norwegische übertragen und zwar nach einer lateinischen Vorlage, auf die auch Vincenz

[1] Hrg. von Klockhoff (Ups. 1877). Das dänische Gedicht hrg. von Brandt, *Romant. Digtning* II. 34 ff.; vgl. dazu III. 327 ff. — Vgl. Kölbing, *Über die nord. Gestaltungen der Partonopeussage* (Bresl. 1873); ders., *Über die verschiedenen Gestaltungen der Partonopeussage* Germ. Studien (Suppl. zur Germ.) II. 55 ff. 312 ff.; ders., *Über die englischen Versionen der Parts.* in seinen *Beitr.* S. 80 ff.

[2] Hrg. von Kölbing, Germ. XXIII. 129 ff.

von Beauvais' Spec. hist. (lib. XXIV. K. 162) zurückgeht. Leider sind von der Saga nur Bruchstüche erhalten.[1]

§ 317. Einen weiteren Cyklus der Suðrlandasögur bilden die Sagas, welche die Artusdichtung behandeln und die meistens auf die Dichtung des Chrestien de Troyes zurückgehen. Von einigen derselben, der Ívens- und Mǫttulssaga, haben wir das ausdrückliche Zeugnis, dass sie auf Veranlassung Hákons des Alten verfasst sind. Hierher gehört zunächst die *Erexsaga*,[2] die Erzählung von Erex und seiner Gattin Evida (Enide). Auch sie besitzen wir nur in der isländischen Bearbeitung und dazu nur in Hdd. aus dem 17. Jahrh. Doch gehen diese sicher auf eine norwegische Vorlage zurück. Dieser gegenüber hat sich der Bearbeiter in gleicher Weise verhalten wie sonst die Isländer: er hat den Stoff nach Belieben gekürzt und erweitert. Durch ihn sind vielleicht erst die Abenteuer Erex' mit dem Flugdrachen und mit dem Herzog Juben von Freiheim und seinen Brüdern (Kap. 10), die weder bei Chrestien noch bei Hartmann ihr Gegenstück haben und die grosse Ähnlichkeit mit Þiðrs. K. 105—7 zeigen, in den Text gekommen. Sonst lässt sich auch aus der späten Form die Vorlage des Übersetzers, Chrestiens Erec et Enide, klar erkennen. — Dasselbe ist der Fall bei der *Ívenssaga*,[3] die nach Chrestiens Chevalier au lion übersetzt ist. Am Schluss der Saga heisst es: *Ok lýkr hér sǫgu herra Ívens, er Hákon konungr gamli lét snúa ór franzeisu í norrœnu* (SB. S. 115). Auch von dieser Saga ist der norwegische Text nicht erhalten, sondern nur die überarbeitete und vielfach gekürzte isländische Fassung. Für jenen treten wiederholt die Eufemiavisor ein, die von diesem Gedichte sowohl in der schwedischen Fassung als auch in der dänischen Übertragung existieren. Dass dabei von dem schwedischen Bearbeiter neben der norwegischen Saga auch noch Chrestiens Yvain benutzt worden sei, wie Kölbing annimmt, ist wenig wahrscheinlich, vielmehr scheint der isländische Bearbeiter sich seiner Vorlage gegenüber freier verhalten zu haben als der der Flóres saga ok Blankiflúr, die dem dänischen Gedichte ungleich näher steht als die Ívenssaga dem schwedischen. — Ganz ähnlich steht es mit der Überlieferung der *Parcivalssaga*[4] und des sich unmittelbar an diese anschliessenden *Valversþátts*.[5] Beide Werke kennen wir nur in isländischen Bearbeitungen, die auf norwegische Übersetzung zurückgehen. Letztere ist entweder unter Hákon dem Alten oder unter der Eufemia entstanden. Beide Sagas gemeinsam gehen direkt auf Chrestiens de Troyes Conte del Graal zurück, und zwar hat dieses Gedicht ohne die Überarbeitung und

[1] Hrg. von Kölbing, Germ. XIX. 184 ff. — Vgl. Kölbing, *Die Sage von Amicus und Amelus* PBB. IV. 271 ff.; Schwieger, *Die Sage von Amis und Amilos* (Berl. 1885); Köhler, *Aufsätze über Märchen und Volkslieder* S. 34 f. [*Amis and Amiloun*, mit altfranz. Quelle und den Amicus ok Amilius rímur, hrg. von Kölbing, Altengl. Bibl. II. Heilbr. 1884.]

[2] Hrg. von Cederschiöld (Kbh. 1880); von Vald. Ásmundarson (Reykj. 1886); der altfranz. Text Chrestiens von Förster (Halle 1880). Vgl. Kölbing, *Die nordische Erexsaga und ihre Quellen* Germ. XVI. 381 ff.

[3] Hrg. von Kölbing, Ridds. 72 ff.; in der SB. VII (Halle 1898). Chrestiens *Yvain* oder *Chevalier au lion* hrg. von Förster (Halle 1887). Die schwedische Übertragung *Herra Iwan Lejon-riddaren* ist hrg. von Liffman und Stephens (Stockh. 1849), die dänische von Brandt, *Rom. Digtn.* I. 1 ff. — Eine gute Inhaltsangabe mit stetem Verweis auf Chrestien und Hartmann von der Aue giebt Kölbing, SB. S. 1 ff.

[4] Hrg. von Kölbing, Ridds. S. 1 ff. Vgl. Kölbing, *Die nord. Parzivalsaga und ihre Quellen* Germ. XIV. 129 ff. (Inhaltsang. der Saga S. 132—40); XV. 89 ff. (Inhalt des Valversþátts).

[5] Hrg. von Kölbing, Ridds. 54 ff.; ein Bruchstück aus einer älteren Hd. hrg. von Kölbing, Germ. XXV. 385 ff.

Fortsetzung in der Gestalt vorgelegen, wie es Chrestien selbst hinterlassen hat. Den Eingang hat der Übersetzer sagagemäss selbst geschaffen; er lässt Parcevals Vater noch leben und macht diesen zu einem Bonden, der sich mit Weib und Kind in die Einöde zurückgezogen hat. Dann folgt er ziemlich treu seiner Quelle. Das letzte Ereignis, das mit dieser übereinstimmt, ist der Besuch beim Klausner Trevrezent, durch den Parceval wieder zum wahren Glauben und zur echten Religiosität geführt wird. Einen zweiten Besuch auf der Gralsburg kennt die Saga nicht. Vielmehr geht der Held hier nach der Belehrung des Priesters zur Burg der Blankiflúr, der Conduiramur Wolframs, verheiratet sich mit der Jungfrau und wird Herrscher ihres Reiches. Auch dieser Schluss ist offenbar Erfindung des Übersetzers. Die Abenteuer Gawains (Valvers der Saga), die sich bei Chrestien befunden haben, sind in der Saga ausgeschieden und sicher von demselben, der die Parcevalssaga übertragen hat, zu einem besondern Þátt, den Valversþátt, verarbeitet worden, woraus sich erklärt, dass dieser im Anfang und Schluss ziemlich abgerissen ist. — Am Hofe Artus' spielt auch die kleine *Mǫttulssaga,*[1] der weit verbreitete mittelalterliche Schwank von der Keuschheitsprobe an Artus' Hof, wo an einem Pfingstfeste ein Fremder mit einem prachtvollen Mantel erscheint, der nur einer keuschen Jungfrau oder einer treuen Gattin passt. Keiner der zahlreich versammelten Jungfrauen und Frauen mit Ausnahme eines schlichten Mädchens, das das Kleidungsstück erhält, fügt sich der Mantel. — Diesen Schwank liess Hákon aus dem Französischen übersetzen (S. 2 [6 ff.]); aus England, wo er ebenfalls verbreitet war, hat ihm wohl sein literarischer Beistand, der Mönch Mathæus Parisiensis, das französische Gedicht versorgt. Auch diese Übertragung ist nur in isländischer Bearbeitung erhalten; auf Island fand der Stoff günstigen Boden und lebte auch in den Skikkjurímur fort (vgl. § 170).

§ 318. Während wir von allen bisher besprochenen Übertragungen die Verfasser nicht kennen, begegnet uns ein Verfassername in der Tristamsund der Elissaga: dort ist es bróðir Robert, der das Werk übersetzt hat (S. 5 [4]), hier Roðbert ábóti (S. 116 [7]). An beiden Stellen wird hervorgehoben, dass es auf Befehl König Hákons geschehen sei. Offenbar ist dieser Roðbert ein und dieselbe Person. Weder über sein Leben, noch über seine sonstige Thätigkeit klären uns die Quellen auf. Wir erfahren weiter aus der Tristamssaga (5 [3]), dass diese 1226 übersetzt worden ist. Demnach muss Roðberts Beförderung zum Abt und die Übersetzung der Elissaga später erfolgt sein (zwischen 1226 und 63). Schon aus der Schwerfälligkeit des Stils geht hervor, dass die *Tristamssaga ok Ísondar*[2] nicht das Werk eines geübten Sagaschreibers oder Übersetzers ist. Freilich lässt sich auch bei ihr schwer entscheiden, was dem Übersetzer, was dem isländischen Bearbeiter zuzuschreiben ist; denn auch diese Saga

---

[1] Hrg. mit dem altfranz. Gedicht von Cederschiöld et Wulff (Lund 1877); von G. Brynjúlfsson in der Ausg. der Tristamssaga (Kbh. 1878) S. 215 ff. (mit dän. Übersetzung). [Die kritische Ausgabe vom altfranz. Le mantel mautaillé bei Wolf, Über die Lais, Sequenzen und Leiche. S. 342 ff.]

[2] Hrg. von Kölbing (Heilbr. 1878, mit deutscher Übersetzung); von Brynjúlfsson (Kbh. 1878, zugleich mit den dänischen, isländischen und færöischen Volksliedern von Tristam og Isodd S. 327 ff.); von dems. in Ann. f. nord. Oldkh. 1851, 1 ff. (mit dänischer Übersetzung; dies ist die spätisländische Umarbeitung der Saga). Vgl. Glöde, *Der nord. Tristanroman und die ästhetische Würdigung Gottfrieds von Strassburg.* Germ. XXXIII. 17 ff.; XXXV. 344 ff.; Kölbing, Germ. XXXIV. 187 ff.; Golther, *Die Sage von Tristan und Isolde* (Münch. 1887); Heinzel, *Gottfrieds von Strassburg Tristan und seine Quelle.* ZfdA. XIV. 272 ff.

besitzen wir nur in isländischer Überlieferung. Doch scheint diese im Vergleich zu anderen isländischen Bearbeitungen die norwegische Übersetzung treuer wiederzugeben, da das Verhältnis der Saga zu dem altfranzösischen Gedichte überall gleich ist. Abgesehen muss dabei von der Fassung der Saga werden, die in den Annaler 1851 herausgegeben ist; dieses ist eine ganz freie späte Bearbeitung des alten Stoffes mit Verwertung ganz neuer Motive und Verflechtung andrer Ereignisse (kurze Inhaltsangabe bei Kölbing, S. XV f.). Auch sonst zeigt sich die Tristamssaga als Arbeit eines nicht besonders erfahrenen Mannes. Alle Seelenstimmungen, woran die Vorlage so reich ist, alle Reflexionen werden gemieden, offenbar, weil sich der Übersetzer nicht in die psychologische Arbeit seines Gewährsmannes hat versetzen können. Nur der Gang der Handlung wird innegehalten. Die Quelle Roberts war das altfranzösische Gedicht eines Thomas aus der Bretagne, von dem Fragmente erhalten sind[1] und auf welches auch Gottfrieds Tristan und der englische Sir Tristam indirekt zurückgehen. Namentlich dem letzteren Gedichte steht die Saga nahe, geht aber weiter als dieses, da sie erst mit dem Tode Tristams und Ísondens endet. Demnach geht sie auch ungleich weiter als Gottfrieds Werk, so dass die Saga von allen erhaltenen Fassungen der jüngeren Tristanssage den ausführlichsten Text bietet. Wie die meisten Übertragungen ist auch die Tristamssaga nicht ohne nordisches Beiwerk und nordische Anschauungen, so bei der Schilderung der Waren, die die nordischen Kaufleute auf ihren Schiffen haben (S. 17), oder bei der Bezeichnung der Liebeslieder *(mansǫng)*, die Tristam vor Ísodd u. a. singt (S. 83) und die den *schanzûne, rundate end höveschiu liedelîn* Gottfrieds entsprechen, u. a. Auch der Stand des geistlichen Übersetzers zeigt sich wiederholt, namentlich am Schluss im Gebet der Ísonde (S. 111 f.). — Das zweite Werk, das Roberts Namen als Übersetzer nennt, ist die *Elis saga ok Rosamundu*,[2] die Erzählung von den Thaten des Elis, der nach einem Streite mit seinem Vater die Heimat verlässt, Heldenthaten unter den Sarazenen ausführt, trotzdem aber von diesen gefangen genommen wird und nur durch den Beistand Christi entkommt. Nach weiteren kühnen Thaten und nach Gewinnung des treuen Galopin kommt er wieder heimlich zu dem Heidenkönig Maskalbret, dessen Gefangenschaft er entronnen, und gewinnt hier die Liebe seiner Tochter Rosamunda, auf deren Bitten er den alten Juben im Zweikampf fällt, als dieser im Krieg die schöne Königstochter erkämpfen will. Nach Elis' Sieg über Juben und dem Versprechen der Rosamunda, zum Christentum überzutreten, endet Roberts Übersetzung (S. 116). Seine Quelle ist zu Ende. Er hebt ausdrücklich hervor, dass Elis noch weitere Bedrängnisse zu bestehen gehabt hätte, ehe Rosamunda seine Gemahlin wurde, aber in seiner Quelle stehe nichts davon. Dann erfleht er noch Gottes Gnade und schliesst mit einem Amen seine Arbeit. Bis hierher geht auch nur die norwegische Membrane, in der die alte Übersetzung überliefert ist, eine Handschrift, die vielleicht noch dem Zeitalter Hákons

[1] Hrg. von Michel, *Poetical romances of Tristan* II und III (Lond. 1835. 39); weitere Fragmente von de la Villemarqué, Arch. des missions scientif. V. 97 f.; von Novati Studj di filol. romanza II. 495 f.

[2] Hrg. von Kölbing (Heilbr. 1881, mit deutscher Übersetzung). Vgl. Heinzel, AfdA. VIII. 193 ff.; Kölbing, ZfdA. XXVII. 97 ff. — Kölbing, *Die nord. Elissaga ok Rosamundu und ihre Quelle.* Beitr. 92 ff.; Klockhoff, *Om Elissaga.* Små Bidrag till nord. Lithst. under Medeltiden (Ups. 1880), 23 ff.; Meissner, *Strengleikar* 137 ff. 297 ff. — Die Chanson de geste *Elie de Saint Gille* ist hrg. von Förster (1876) und von Raynaud (1879; mit franz. Übersetzung der norwegischen Saga von Kölbing und gehaltreicher Einleitung).

angehört, wenn sie auch nicht das ursprüngliche Werk Roberts, wie früher angenommen wurde, repräsentiert. Bei dieser Saga sind wir nun in der glücklichen Lage, einerseits die norwegische Übersetzung kontrolieren, andrerseits die Thätigkeit des isländischen Bearbeiters des Stoffes verfolgen zu können. Denn auch von der Elissaga giebt es eine jüngere isländische Bearbeitung, in der wir allein den Schluss der Saga, die weiteren Kämpfe Elis' mit den Sarazenen und die Vereinigung mit Rosamunda, besitzen. Diese Abschnitte fussen auf keiner südländischen Quelle, sondern sind Machwerk des isländischen Bearbeiters, haben also keinen saggeschichtlichen Wert. — Die Quelle der Elissaga ist die altfranz. Chanson de geste von Elie de Saint Gille. Allein dem Exemplare, das Robert benutzte und das mehrfach von dem uns erhaltenen Gedichte abwich, fehlte der Schluss. Im allgemeinen hat sich der Übersetzer eng an seine Vorlage angeschlossen und giebt diese treuer wieder als in der Tristamssaga. Selbst die Widersprüche und Wiederholungen übersetzt er meist kritiklos. Freilich Kürzungen und Auslassungen sind auch in diesem Texte nachweisbar. Die Sprache ist rhetorisch gefärbt; Neigung zu rhetorischen Attributen, zu alliterierenden Bindungen, die sich auch in der Tristamssaga finden, zu Doppelbezeichnungen desselben Dinges oder zu Doppelattributen sind dem Übersetzer eigen. Diese so gehobene Sprache ist, wie Meissner richtig gezeigt, durch den isländischen Bearbeiter geglättet worden, und dadurch hat diese Bearbeitung ein einfacheres sprachliches Gewand erhalten.

Würden wir die Tristamssaga in ihrer norwegischen Form besitzen, so könnte diese uns belehren, welchen Fortschritt Robert in der Übersetzungskunst gemacht hat. Man hat ihm vielfach (Heinzel, Finnur Jónsson u. a.) auch ein drittes Werk zugeschrieben, die *Strengleikar* oder die *Ljóðabók,* wie ihm ja Cederschiöld auch die Mǫttulssaga beilegen möchte. Feste Anhaltspunkte haben wir zu dieser Annahme nicht. Wohl heisst es auch in diesem Werke im Vorwort, dass es Hákon aus dem Französischen ins Norwegische habe übersetzen lassen *(let norrœna or volsko male)*, aber von dem Übersetzer selbst erfahren wir nichts. Wenn nun aber eine Reihe stilistischer Erscheinungen der Elissaga und den Strengleikar eigen sind, so macht diese Thatsache doch die Verfasserschaft Roberts nicht unwahrscheinlich. Denn dass zur Zeit Hákons ein besonderer norwegischer Übersetzungsstil bereits bestanden habe, wie Meissner behauptet, glaube ich nicht; der Stil ist vielmehr rein individuell gewesen. Und wenn sich die stilistischen Erscheinungen, die der Ljóðabók eigen sind, in der Elissaga öfter wiederfinden, so spricht doch diese Thatsache einigermassen dafür, dass beide Übersetzungen von demselben Manne sind. — In der Ljóðabók — denn so nennt der Übersetzer selbst seine Sammlung (I [20]) — besitzen wir eine norwegische Übersetzung 21 altfranzösischer Lais der Marie de France,[2] die nach dem klaren Ausspruch des Übersetzers auf

[1] Hrg. von Keyser og Unger (Christ. 1850). Vgl. Meissner, *Die Strengleikar* (Halle 1902). Diese tüchtige Arbeit erörtert vor allem die sprachlichen Eigentümlichkeiten der Übersetzungsliteratur, besonders der Strengleikar. Der erste Teil behandelt die Entstehung der Íslendingasǫgur. Hier verteidigt M. die alte Ansicht, dass die Ísl. S. schon vor ihrer schriftlichen Aufzeichnung so erzählt worden wären, wie wir sie besitzen, und spricht den Geistlichen allen Anteil an der Entwicklung der Ísl. S. ab. Hierin kann ich M. nicht beistimmen, da er einerseits den nationalen Charakter der isländischen Geistlichkeit ganz übersieht, andererseits fast gar nicht mit dem Unterschiede rechnet, der zwischen dem Inhalte der Ísl. S. und der Konungasǫgur liegt.

[2] Hrg. von Warnke in Suchiers Bibl. normannica III (Halle 1883; mit saggeschichtlichen Erörterungen von R. Köhler); andere Lais sind veröffentlicht von G. Paris, Romania VIII (Die Vorlage von 7, 9, 15), noch andere von Michel, *Lais inédits* (Paris 1836; die Vor-

eine *bók*, d. h. auf eine Sammlung Gedichte, zurückgeht. Wir wissen, dass Marie ihre Werke in England, wahrscheinlich unter Heinrich II. (1154—89), verfasst hat; von hier aus mag die Sammlung vielleicht ebenfalls durch Vermittlung des Matthæus Parisiensis nach Norwegen gekommen sein. Sie war umfangreicher als alle Sammlungen, die wir von diesen anglonormannischen Liedern besitzen, und von drei Gedichten, dem Gurunsljóð (11), Strandarljóð (14) und dem Liede von Ricar dem Alten (19) ist die Vorlage noch nicht gefunden. Leider hat die Hd. mehrere Lücken, so dass vom Tidorelsljóð (7), vom Chetovel (8), vom Leikaraljóð (15), vom Janualsljóð (16) und Ricarsljóð ins gamla (19) nur Teile erhalten sind. Auch von zwei weiteren Gedichten, die sich einst in der Stockholmer Hd. mit befunden haben, jetzt aber nach Kopenhagen verschlagen sind, sind nur dürftige Reste da (abgedr. S. 84 ff.). — Seine Vorlage giebt der Übersetzer im allgemeinen treu wieder, lässt aber alles Psychologische, alle Stimmungsbilder unberücksichtigt. Auch hierin berührt sich die Arbeit mit der Tristams- und Elissaga. Hier und da knüpft er auch persönliche Bemerkungen ein, Erfahrungen aus seinem eignen Leben. So erzählt er in der Werwolfgeschichte, dem Bisclaretsljóð (4), wie er selbst in seiner Jugend einen Bonden gekannt habe, der Wolfsgestalt annehmen konnte (S. 35). Hier und da blickt der Geistliche durch: er wünscht sich selbst Gottes Gnade (S. 68; 81) oder dem Könige, der ihn zum Übersetzen veranlasst hat, Gottes Segen (S. 68). Die Titel der Gedichte nimmt er bald aus seiner Vorlage herüber, bald übersetzt er sie (2, 6, 10, 13, 15). Seiner Sprache eigen ist vor allem die alliterierende Bindung und die Wiederholung derselben oder verwandter Begriffe, der «Parallismus der Ausdrucksweise», wie es Meissner nennt. Sonst ist seine Sprache nicht unbeholfen; schwerfällige Verschachtelungen finden sich selten. Ein Anfänger in seiner Kunst ist der Übersetzer jedenfalls nicht gewesen. Und wenn die Ljóðabók Robert zugeschrieben werden darf, so war sie sicher sein reifstes Werk.

§ 319. Neben Robert kennen wir einen zweiten Übersetzer romantischer Dichtung mit Namen. Es ist der gleichnamige Sohn des Königs Hákon des Alten, Hákon ungi, der 1240 den Königstitel erhielt, aber bereits vor seinem Vater starb (1257). Er übersetzte die im Mittelalter weit verbreitete Erzählung vom heidnischen Königssohne Josaphat und seinem Lehrer Barlaam, die *Barlaams saga ok Josafats*.[1] Man hat lange angenommen, dass Hákon Sverrisson († 1204) der Übersetzer dieser Saga sei, und stützte sich dabei auf die Worte des Verfassers der Guðmundarsaga (Bisks. II. 54: *Hákon konungr ungi hefir verit hinn mesti hǫfðingi ok hǫfsemdarmaðr, ok allt á Ísland lifir hans verka, þat er hann hefir snarat, með einkanligum stil, sǫgu Barlaam ok Josafat)*; allein K. Maurer hat zuerst, und nach ihm G. Storm, den Beweis geliefert, dass nur der junge Hákon Hákonarson gamla der Übersetzer sein kann, dass also das Werk um 1255 übersetzt worden ist. Bei dem Stoff tritt das Legendarische ganz in den Vordergrund. Der Indierkönig Avennir erzieht seinen Sohn Josafat streng im Heidentum. Als aber der Einsiedler Barlaam, berufen

lage von 6 und 18). Übersetzung der Lais ins Deutsche von Hertz (Stuttg. 1862). — Vgl. Roquefort, Poésies de Marie de France (Par. 1820); Ahlström, *Studier i den fornfranska Laislitteraturen* (Ups. 1892).

[1] Hrg. von Keyser og Unger (Christ. 1851). Die altschwed. Übersetzung ist hrg. von Klemming (Stockh. 1887); übersetzt ins Dänische von Kinck (Christ. 1852). — Vgl. K. Maurer, *Altnord.* S. 224 f.; G. Storm, Ark. f. n. fil. III. 83 ff. Die zahlreiche Literatur zur Geschichte der Sage ist zusammengestellt und besprochen von Kuhn, *Barlaam und Josaphat*. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie. Sitzber. der Bayr. Akad. I. Cl. XX. Bd. (München 1893; über die nordischen Bearbeitungen S. 72 f.).

durch den heiligen Geist, zu ihm gekommen war, da ist der junge Königssohn bald fürs Christentum gewonnen, und alle Bemühungen des Vaters, den Sohn dem Glauben der Väter wieder zuzuführen, sind vergeblich. Schliesslich nimmt dieser selbst das Christentum an; Josafat aber zieht sich, nachdem er in seinem Lande das Christentum eingeführt hat, in die Einöde zu seinem alten Lehrer zurück. — Die Übersetzung der Barlaamssaga geht auf die lateinische Bearbeitung des Stoffes zurück (über sie vgl. Kuhn S. 53 ff.). Aber sie ist mehr eine freie Wiedergabe der Quelle als eine sklavische Übertragung. Die Parabeln und Legenden, die sich in der Vorlage finden, gaben Veranlassung, neue einzufügen, hier und da Bemerkungen zu machen. So sind nach dem Speculum historiale des Vincenz von Beauvais die Legenden vom heiligen Gregor (K. 65—67), von der Pelagia (K. 89), von der Thais (K. 91) eingefügt. Auch der Eingang ist ziemlich frei bearbeitet, indem vor allem Bemerkungen über die Ausbreitung des Christentums beigegeben sind. Die Sprache der Übersetzung ist im allgemeinen fliessend, und nur selten zeigen sich Anlehnungen an die lateinische Vorlage.

§ 320. Die Strengleikar sind eins von den wenigen Werken, das den Weg nicht nach Island gefunden hat und hier bearbeitet worden ist. Wie bereits die meisten der vorhergehenden, besitzen wir die folgenden Sagas ausschliesslich in isländischen Bearbeitungen. Zunächst die *Flóventssaga.*[1] Sie ist, wie die andern Suðrlandasagas, sicher in Norwegen aus dem Französischen übersetzt worden. Zu Grunde liegt ihr eine Chanson de Flovent aus dem 12. Jahrh., von der nur Fragmente späterer Bearbeitungen erhalten sind und die auch ins Niederländische übersetzt worden ist. Unsere Saga hat das altfranzösische Gedicht relativ am treusten bewahrt, nur sind durch die isländische Bearbeitung mancherlei fremde Züge in den Text gekommen. Als Verfasser seiner Vorlage nennt der Übersetzer einen Meister Simon von Sion oder Lion, auf den er sich ungemein häufig beruft (vgl. ZfdPhil. XVII. 481). Dieser soll das Gedicht, jedenfalls aus einer lateinischen Quelle, ins Französische übersetzt haben (S. 124[6]). Die Saga spielt in der merovingischen Zeit, da die Franken noch Heiden, d. h. Muhamedaner, waren. Zu ihnen kommt der ritterliche Flóvent, der Neffe des Kaisers Konstantin, der Sohn seiner Schwester Helene, nachdem er sich mit seinem Oheim wegen Totschlags überworfen hat. Die Franken unterstützt er zuerst ohne den Willen ihres Königs gegen die Sachsen, gewinnt die Liebe der fränkischen Königstochter Marsibilia, heiratet sie, wird nach dem Tode des Frankenkönigs selbst König der Franken und führt bei ihnen das Christentum ein. In dieser neuen Würde unterstützt Flóvent seinen Oheim Kaiser Konstantin von Rom gegen die Spanier und söhnt sich dadurch mit ihm aus. — Diese norwegische Übersetzung des französischen Gedichtes, die von einem bibelfesten Geistlichen herrührt, besitzen wir in doppelter isländischer Bearbeitung, von denen die von Cederschiöld als II herausgegebene dem Originale näher steht als I, das mehrfach den Überarbeiter erkennen lässt. — In den Kreis von Sagas, in denen die Bekehrungsgeschichte germanischer Stämme eine Rolle spielt und worin das geistliche Rittertum verherrlicht werden soll, gehört auch

[1] Hrg. von Cederschiöld, FSS. 124 ff. (in beiden Fassungen). Eine kurze Inhaltsangabe Mogk, ZfdPhil. XVII. 482 ff. Vgl. Darmsteter, *De Floovante vetustiore Gallico poemate et de Merovingo cyclo* etc. (Paris 1877; hier findet sich auch die lat. Übersetzung der Saga, die Jón Óláfsson 1732 verfasst hat); Bangert, *Beitrag zur Geschichte der Floventsage* (Heilbr. 1879).

die *Mírmanssaga.*[1] Wir kennen sie nur in später isländischer Bearbeitung. Auch eine Quelle ist noch nicht nachgewiesen. Deshalb rechnet sie F. Jónsson zu den jungen isländischen Südlandsfabeln. Allein ihre Berührung mit der Flóventssaga und dem italienischen Volksbuche Reali di Francia, auf das Kölbing (S. XLIII. ff.) hingewiesen, machen es doch wahrscheinlicher, dass auch diese Saga auf eine verloren gegangene französische Quelle zurückgeht, dass sie aber durch die isländische Bearbeitung eine mehr isländische Färbung erhalten hat. Ist doch der Charakter der Saga ganz der der Suðrlandasögur, zumal wenn wir sie mit der Sigurðarsaga þǫgla vergleichen, die schwerlich, wie Kölbing annimmt, mit diesem Kreis von Sagas etwas zu thun hat. Mírman, der Sohn des Sachsenherzogs Hermann, ist am Hof des Frankenkönigs Hlǫðver zum Christentum übergetreten, wird deshalb von seiner Mutter vergiftet und infolgedessen mit dem Aussatz befallen. Von diesem heilt ihn die Königstochter Cäcilie von Sizilien, deren Bedränger er im Zweikampf besiegt und mit der er sich dann selbst verlobt. Allein nach seiner Rückkehr ins Frankenland wird er ihr untreu und heiratet die Witwe des Frankenkönigs. Erst als Cäcilie in Männertracht mit ihrem Heere Frankenland mit Krieg überzogen und Mírman im Zweikampf besiegt und gefangen genommen hat, versöhnen sich beide miteinander, und nun wird der Held der Saga nach dem Tode seines Schwiegervaters König von Sizilien.

§ 321. Eine weitere im Mittelalter allerorten verbreitete Sage, die wir ebenfalls nur in der isländischen Fassung haben, ist die *Bevissaga,*[2] die Geschichte von Beuve de Hanstone. Die Sage ist wahrscheinlich anglonormannischen Ursprungs, aber sie hat in der französischen, italienischen, niederländischen, keltischen, englischen Literatur Boden gefasst. In französischer Sprache ist sie aller Wahrscheinlichkeit nach nach Norwegen gekommen, hier übersetzt und dann auf Island abgeschrieben und überarbeitet worden. — Bevis ist das Kind Guions von Hamtun und der schönen Tochter des Schottenkönigs, die den deutschen Kaiser mehr liebt als ihren Gemahl. Früh wird Bevis landesflüchtig; er begiebt sich nach Ägypten zu König Ermanrich, mit dessen Tochter er sich verlobt. Nach mancherlei Nachstellungen seiner Feinde und harten Kämpfen kann er endlich die Königstochter Josvena den heimischen Gefilden zuführen, nachdem diese ebenfalls wegen ihrer Liebe zu Bevis viel Leid zu ertragen gehabt und ihrem Geliebten nur durch einen Keuschheitsgürtel dem ihr aufgedrungenen Gemahl gegenüber ihre Treue hat bewahren können. Neue Prüfungen erwarten des jungen Paares in der Heimat; sie werden wieder getrennt, finden sich aber in Ägypten wieder, wo Bevis nach Unterwerfung der Feinde König des Landes wird. Auch England bringt Bevis wieder an seine Familie. Er stirbt in hohem Alter zu gleicher Stunde wie seine treue Josvena. — Das ist ungefähr der Inhalt der Saga. Wenn man die Einzelheiten ins Auge fasst, so ist die Saga ein vortreffliches Werk. Die Sprache ist klar, die Thaten sind nicht übertrieben wie in der Flóvents-

[1] Hrg. von Kölbing, Ridds. 137 ff. (vgl. dazu Möbius, ZfdPhil. V. 217 ff.); von Einar Þórðarson (Reykj. 1884). Vgl. Zinzow, *Die erst sächsisch-fränkische, dann normannische Mirmannsage nach Inhalt, Deutung und Ursprung* (Pyritz 1891); ders., *Zur Mirmannsage* (ebd. 1892; die letztere Arbeit ist ganz phantastisch und ohne Wert).

[2] Hrg. von Cederschiöld, FSS. 209 ff. (ausführliche Inhaltsangabe von Gering ebd. CLXXXV ff.). Vgl. Kölbing, *Studien zur Beviss.* PBB. XIX. 1 ff.; XXIV. 414 ff.; Cederschiöld, ebd. XXIII. 257 ff.; XXIV. 420 ff.; Kölbing, *Die Sigurðarsaga þǫgla und die Beviss.* ZfvglLitg. N. F. X. 381 ff.

saga, sondern durchaus natürlich. Dagegen fehlt die Abrundung zu einem einheitlichen Ganzen, die Lösung einzelner Punkte; manche Personen verschwinden plötzlich aus der Saga. Zum Teil ist hieran, wie Kölbing gezeigt hat, die Vorlage schuld, zum Teil aber auch der Übersetzer oder Bearbeiter. Auch die geographischen Vorstellungen sind nicht immer richtig; so soll Bevis zu Schiffe von Afrika über Köln nach England kommen (237 35) u. a. (vgl. ZfdPhil. XVII. 484 ff.).

§ 322. Auch nur in isländischer Fassung erhalten ist die *Mágussaga*.[1] Bei ihr ist es zweifelhaft, ob sie auf eine norwegische Übertragung zurückgeht oder ob sie von einem Isländer in freier Anlehnung an fremde literarische Erzeugnisse verfasst ist. So wie die Saga auch in ihrer älteren Gestalt vorliegt, ist sie ein isländisches Werk. Von diesem ist aber der Stoff nicht erfunden, sondern er fusst zum grössten Teile auf ausländischen literarischen Erzeugnissen. Daher gehört die Saga auf alle Fälle zu den Suðrlandasögur. — Die Mágussaga zerfällt in zwei Teile. Der erste (K. 1—4) handelt von der treuen Liebe der deutschen Kaiserin Erminga zu ihrem Gemahl Jatmund, dem sie während seines Zuges gegen die Wikinger Bedingungen erfüllt, deren Erfüllung schier unmöglich erschien. Eine Quelle lässt sich von dieser Erzählung nicht nachweisen. Allein es hat hier sicher eine deutsche oder französische Vorlage zu Grunde gelegen, denn hinter dem poetischen Gewande blicken die historischen Kämpfe hervor, die ost- und westfränkische Fürsten gegen die Normannen zu führen hatten und die vom Standpunkt der Franken, aber nicht der Nordleute dargestellt sind. Hieran schliesst sich der Kern der Saga (K. 5—22): ihn bildet die im Mittelalter auf dem Festlande Europas beliebte Geschichte von den Haimonskindern. Die vier Amundssöhne, wie in der Saga die Haimonskinder genannt werden, haben nach Ermordung des Kaisers Jatmund unter den fortwährenden Nachstellungen des jungen Kaisers Karl, dem der gewaltthätige und habsüchtige Ubbi als Ratgeber zur Seite steht, zu leiden. Ihr Versteck wird wiederholt entdeckt, die jüngsten, erst Aðalvarðr, dann Markvarðr, werden gefangen genommen, aber beidemal weiss ihr zauberkundiger Schwager Mágus, der Jarl von Stransborg, sie zu befreien, indem er sich das einemal als Bettler, das andremal als mehrhundertjähriger Greis beim Kaiser einfindet. Bei dieser Gelegenheit erzählt er diesem von den Helden, die er gekannt hat, von Attila, Gunnar, Jarl Iron, von den Helden Hálfs u. a., also von Gestalten, die der Þiðreks- und Hálfssaga entlehnt sind (K. 15). Nach weiteren Kämpfen der Amundssöhne und Karls kommt es schliesslich durch Mágus' Vermittlung zur Aussöhnung, und nun stehen jene ihrem Herrn treu zur Seite, zumal gegen die beiden Oheime des Kaisers, Sigmund und Ásmund von Garðaríki, die der verbannte Ubbi gegen den Neffen aufgewiegelt hat. Endlich kommt es auch zwischen diesen zur Versöhnung; der böse Ubbi wird gefangen und von Rossen zerrissen, sein Sohn aber wird mit Aðalvarð Markgraf, während die andern Brüder Lehngebiete vom Kaiser erhalten und Vígvarðr nach Dänemark, Mágus nach Stransborg zurückkehren. Hier endet die alte Saga etwas kurz, aber in durchaus ansprechender Weise *(ok lýkr þar*

[1] Hrg. von G. Þórðarson (Kph. 1858; die überarbeitete ausführliche Fassung); von Cederschiöld, FSS. 1 ff. (die alte Saga). Vgl. Wulff, *Notices sur les Sagas de Mágus et de Geirard* (Lund 1874); Suchier, *Die Quellen der Máguss.* Germ. XX. 273 ff.; R. Köhler, *Zur Máguss.* ebd. XXI. 18 ff. (Kl. Schriften II. 645 ff.). Eine Inhaltsangabe der kürzeren Saga Mogk, ZfdPhil. XVII. 469 ff.; der längeren Suchier a. a. O. — Über das Verhältnis der Máguss. zur Ǫrvar-Oddssaga vgl. Boer, Ark. VIII. 252 ff.; IX. 304 ff.; Cederschiöld, ebd. IX. 22 ff. 308 f.

sǫgu Mágus jarls). Dass diesem Hauptteile der Saga die verbreitete Sage von den Haimonskindern zu Grunde gelegen hat, unterliegt nach den Ausführungen Wulffs und Suchiers keinem Zweifel, nur lässt es sich bei dem Mangel an altdeutscher und altfranzösischer Überlieferung nicht genau feststellen, ob die Vorlage eine deutsche oder französische, ob sie in Reimen oder in Prosa verfasst gewesen ist. Vielleicht führen weitere Untersuchungen noch zu festeren Ergebnissen, zumal jetzt die älteste Fassung der Saga zugänglich ist. Jedenfalls ist der Stoff, namentlich nach dem Ende zu, sehr zusammengezogen, gekürzt. Als literarisches Erzeugnis ist die Mágussaga eine der trefflichsten romantischen Sagas. Das Werk ist in sich abgerundet, der Gang der Ereignisse ist klar und widerspruchslos, der Stil fliessend. Alles spielt am Rhein und nirgends lassen sich in den geographischen Vorstellungen grobe Fehler finden. Mancherlei ist aus nordischen Vorstellungen und nordischen Quellen in den Stoff verwebt; so werden die Schilde mit Runen bemalt, die Leichen auf dem Schiffe den Wellen übergeben. Entstanden kann das Werk in der vorliegenden Gestalt nicht vor Ausgang des 13. Jahrhs. sein, da in ihm die Þiðreks- und Hálfssaga benutzt sind. — Auch dies Werk ist später vollständig überarbeitet und erweitert worden. Alle möglichen phantastischen Geschichten, in denen Suchier (S. 287 ff.) Erinnerungen an altfranzösische Gedichte hat finden wollen, sind an den alten Stoff geknüpft, ohne dass sie in irgendwelchen inneren Zusammenhang mit ihm gebracht worden sind. Der Überarbeiter scheint, wie Suchier annimmt, französische oder deutsche Spielleute gehört und Züge aus ihren Gedichten hier angebracht zu haben. Auch die Gesta Romanorum sind benutzt und die nordischen Quellen viel ergiebiger als in der alten Fassung. Vor 1400 kann diese Überarbeitung schwerlich erfolgt sein.

§ 323. Vielleicht abgesehen von der Mágussaga verdanken wir die Übertragung der ritterlichen Dichtung des Mittelalters den Norwegern. Im 13. Jahrh. war die Blüte dieses Zweiges der norwegischen Literatur. Aber um dieselbe Zeit haben auch die Isländer sich an Übersetzungen gemacht, nur haben sie ihre Stoffe nicht aus französischen oder deutschen Quellen genommen, sondern aus lateinischen. Auch waren es nicht ritterliche Epen, die sie übersetzten, sondern Gedichte, deren Verfasser ihren Stoff aus den Schriften der Alten, aus der Bibel und ihren Auslegern, aus der weit verbreiteten Legendenliteratur geschöpft hatten. Meist halten sie sich nicht so eng wie die Norweger an ihre Vorlage. Ihre Sprache ist fliessender, und in ihrer Ausdrucksweise und Auffassung der Dinge weht mehr nordischer Geist, der ihnen durch die lange literarische Beschäftigung auf ihrer Insel in Fleisch und Blut übergegangen ist. Von diesen isländischen Übersetzern kennen wir einen mit Namen. Es ist der gelehrte Brandr Jónsson,[1] der 1247 Abt von Þykkvabœ und 1260 zum Bischof von Hólar gewählt wurde. Im Winter 1262 bis 63 weilte er in Norwegen bei König Hákon. In dieser Zeit mag es gewesen sein, wo er auf Veranlassung des Königssohnes Magnús, der 1263 selbst König wurde, aber schon seit 1257 den Königsnamen trug, die Alexanderssaga übersetzte, denn bereits im folgenden Jahre 1264 ist Brandr bald nach seiner Rückkehr nach Island gestorben. Seine Verfasserschaft dieser Saga bezeugt nicht allein die eine Hd. der Alexanderssaga selbst (vgl. Safn. I. 137 ff.), sondern auch der Schluss der Gyðingasaga (S. 101 [15]). Aus letzterem erfahren wir ferner, dass auch diese Saga von Brand übersetzt ist,

[1] Über Brand vgl. Jánus Jónsson, Tím. VIII. 219 f.

aber ungleich früher, zu einer Zeit, da er noch nicht Bischof war.[1] Die *Gyðingasaga*[2] ist ein kompilatorisches Werk. Sie besteht aus drei Teilen. Storm nimmt an, dass nur der erste von Brand verfasst sei. Dieser (K. 1—21) enthält die Geschichte des Volkes Israel vom Tode Alexanders bis zum Tode Simons auf Grund des ersten Buches der Makkabäer nach Hieronymus' Vulgata (S. 101 [12]), Josephus, Peter Comestors Historia scholastica. Im 2. Teile (K. 22—32), der bis zu Archelaus' Absetzung geht, ist die Historia scholastica die Hauptquelle. Der dritte endlich (K. 33—38) ist eine verbreitete *Pilatuslegende*, die auch in den Postolasǫgur Aufnahme gefunden hat (Post. s. 151—9). Somit enthält die Gyðingasaga in der vorliegenden Gestalt die Geschichte der Juden von Alexander bis zu Pilatus' Tode. Ob die Ansicht Storms über die ursprüngliche Arbeit Brands zu Recht bestehen kann, bedarf noch genauer Untersuchung auf Grund der Quellen. Eine solche ist auch recht nötig bei Brands zweitem Werke, der *Alexanderssaga*.[3] Die Saga hat nichts mit den phantastischen Gebilden des Mittelalters gemein, wie wir sie z. B. in Lamprechts Alexanderliede finden. Ihre Vorlage war Walther von Chatillons Alexandreïs, die berühmteste Alexanderdichtung des Mittelalters (hrg. von Müldener, Lips. 1863), die um 1178 verfasst ist. Wie Walther sich eng an die Darstellung Curtius' anschliesst, so giebt auch die Alexanderssaga fast nur Geschichte und nur ganz vereinzelt auf Grund der Quelle sagenhafte Erzählungen. Überhaupt zeigt Brandr in ihr engsten Anschluss an die Vorlage. Wie diese, zerfällt die Saga in zehn Bücher. Gegen zwanzigmal wird *meistari Galterus* zitiert, *er versat hefir sǫguna*. Kürzungen der Vorlage finden sich selten, öfter Einlagen. So bringt der Übersetzer z. B. ein Stück aus dem Buch der Makkabäer in seinen Text (S. 22) und lässt dies, wie im Schluss der Gyðingasaga, von Hieronymus aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt sein. Oft stehen lateinische Worte im Texte, sehr häufig mit der nordischen Übersetzung. Alles ist dem Nordischen angepasst: der Juppiter-Tempel ist zum *Þórshof* geworden, die Turmbauer zu Babel sind Riesen, Alexander geht *til frettar,* versammelt seine Leute zum *stefna þing,* der Verräter Bessus ist ein *víkingr* u. dergl. Daneben blickt der Geistliche aus der Übersetzung hervor. Stolz auf seinen Beruf macht der Übersetzer auch seinen Gewährsmann, ja selbst Homer zum *klerkr* (S. 14).[4]

§ 324. Wo der Übersetzer der Alexanderssaga Alexander am Grab des Achilles weilen lässt und dieses Helden gedenkt, beruft er sich auf die *Trójumannasaga*. Diese bildet die Vorgeschichte der *Bretasǫgur*[5]

---

[1] Die Worte *eptir boði virðuligs herra Magnúsar konungs* (S. 101[15]) können nur auf die Alexanderssaga gehen. Dass Brandr auf Veranlassung dieses Königs auch die Gyðingasaga verfasst habe, davon steht in der Saga nichts.

[2] Hrg. von Guðmund Þorláksson (Kbh. 1881). Vgl. G. Storm, *De norsk-islandske Bibeloversættelser frá 13. og 14. Aarhundr. og Biskop Brandr Jónsson.* Ark. f. n. fil. III. 244 ff.

[3] Hrg. von Unger (Christ. 1848; eine neue Ausgabe ist dringendes Bedürfnis). — Über Walther vgl. Peiper, *W. von Chatillon* (Breslau 1869); Toischer in den Sitzb. der Wiener Akad. Phil. hist. Cl. XCVII. 312 ff.; Hertz, *Aristoteles in den Alexanderdichtungen des Mittelalters.* Abhandl. der bayr. Akad. der Wiss. I. Cl. XIX. 1. S. 19 ff. u. öft.

[4] In der einen Hd. findet sich als Anhang ein Brief Alexanders an Aristoteles über die Wunder Indiens (hrg. in der Saga S. 164 ff.). Woher er stammt, kann ich nicht nachweisen. Von Hertz wird er nicht erwähnt.

[5] Beide Sagas sind hrg. mit dänischer Übersetzung in den Ann. f. nord. Oldkyndh. 1848, 1 ff.; 1849, 1 ff.; von F. Jónsson, Hauksbók S. 193 ff. (vgl. dazu Indledning S. XCVII ff.). Zur Trójums. vgl. Dunger, *Die Sage vom trojanischen Kriege* (Leipz. 1869) S. 74 ff.; Greif, *Die mittelalterlichen Bearbeitungen der Trojanersage* (Marburg 1887). Zu den Bretas. vgl. Heeger, *Über die Trojanersage der Britten* (München 1886 und Landau 1890).

und ist jedenfalls mit diesen entstanden. Beide Sagas zeigen manche Übereinstimmung mit der Alexanderssaga. In der Trójumannasaga sind für die Namen der römischen Gottheiten durchweg nordische gesetzt, die Trojaner heissen öfter Tyrkir, Bemerkungen des Übersetzers werden wiederholt eingeflochten, die Quellen werden mit besonderer Vorliebe angegeben. Diese sind Homerus, besonders Dares, Theodolus, Virgil; daneben werden Berichte heidnischer Männer, der Römer, und alte Bücher erwähnt. Ausserdem ist Ovid an verschiedenen Stellen benutzt. Die Hauptquelle ist unstreitig des Dares Phrygius Historia de excidio Trojae (vgl. Teuffel, Gesch. der röm. Litt.[3] § 471). Der Eingang (K. 1—6) ist hauptsächlich aus der Ecloga Theoduli mit ihren Glossen geschöpft, woher sich die mythologischen Excurse erklären. Dann folgt der Übersetzer dem Gang des Dares und giebt dessen Werk im ganzen treu, wenn auch nicht sklavisch wieder. Mit der Argonautenmythe hebt die Saga an, mit dem Brande Trojas endet sie. — Unmittelbar daran schliessen sich die Bretasǫgur. Aeneas bildet das Bindeglied. Sein Urenkel Brutus wurde in Italien landesflüchtig; er kam nach dem Norden und gründete hier das Reich Britannien. Und nun wird die sagenhafte Geschichte Britanniens dargestellt, wie wir sie bei Gottfried von Monmouth (hrg. von San-Marte, Halle 1854) finden. Sie endet mit dem Jahre 679 und enthält am Schlusse nur noch einige Bemerkungen über die Quellen der 'Historia Britorum' und eine Genealogie der englischen Könige bis auf Aðalstein. Die ersten Kapitel (1—5) sind zum grossen Teil freie Erfindung des Übersetzers. Auch im Folgenden giebt er seine Vorlage ziemlich frei wieder, wenn er auch selbständige Änderungen meidet. Abschnitte werden zuweilen übergangen, hier und da auch Bemerkungen eingeschoben. Interesse hat die Saga besonders durch die alten volkstümlichen Sagen, die Sagen von König Leir (Lear I. 156 ff.), von Heimgest und Horsa (II. 4 ff.), vom Zauberer Merlin (II. 10 ff.), von König Artúr (II. 88 ff.), vom heiligen Osvald (II. 134 ff.) u. a. Über die in die Merlínússage eingeschobene Merlínússpá des Mönches Gunnlaug vgl. § 159.

§ 325. Eine kurze Weltchronik von der Schöpfung der Welt bis auf Pipin, den Vater Karls des Grossen, giebt die *Veraldarsaga.*[1] Heilige Bücher (64⁹; vgl. auch 76¹²), Beda (66²¹), heidnische Bücher, unter denen jedenfalls die Trójumannasaga zu verstehen ist (86²⁰), nennt der Verfasser seine Quelle. Das Ganze ist nach Bedas De sex aetatibus mundi in sechs Zeitalter eingeteilt: Von der Schöpfung bis zur Sintflut (K. 1—2), von Nóa bis Abraham (K. 3), von Abraham bis David (4—7), von David bis zur babylonischen Gefangenschaft (8), von dieser bis Augustus (9—13), von Augustus bis Pipin (14—16). Ein Anhang zählt die deutschen Kaiser von Karl dem Grossen bis Friedrich I. auf. Auch in den späteren weltlichen Abschnitten überwiegt die Kirchengeschichte die Profangeschichte. — Die Saga ist ziemlich alt; der Abbruch mit Friedrich I. weist darauf hin, dass sie noch im 12. Jahrh. entstanden ist. — Eine weitere Übersetzung, die in ihrem vollen Umfange dringend einer Ausgabe bedarf, sind die *Rómverjasǫgur.*[2] Sie sind eine freie Übertragung von Sallusts Bellum Jugurthinum, Catilina und von Lukans Pharsalia. Von diesem Werke besitzen wir zwei verschiedene Fassungen. Sie behandeln beide denselben

[1] Hrg. von Gíslason, Prøver S. 64 ff.; ein altes, wichtiges Fragment von Morgenstern, *Arnamagn. Fragmente* S. 35 ff. (Eingang).

[2] Hrg. von Gíslason, Prøver (die kürzere Fassung S. 108 ff.; die Fragmente der ausführlicheren S. 253 ff.). Eine neue Ausgabe wird von Meissner für die Sagabibl. vorbereitet.

Stoff: den Krieg mit Jugurtha, die Verschwörung Katilinas und den Bürgerkrieg zwischen Cäsar und Pompejus. Ihr gegenseitiges Verhältnis bedarf noch der Klärung; jedenfalls ist an eine zwiefache Übersetzung nach den Quellen nicht zu denken. — Weitere Fragmente zur Geschichte Roms, die die Anfänge der Stadt nach Orosius (382^{28}) und Lukan ($384^{6; 22}$) enthalten, sind als *Upphaf Rómverja* ebenfalls von Gíslason veröffentlicht (Prov. S. 381 ff.).

§ 326. Zu den ritterlichen Epen und den Werken des klassischen Altertums und der Kirchenhistoriker gesellte sich im Anfang des 14. Jahrhs. auf Island die Schwankdichtung, welche damals auf dem europäischen Festlande in voller Blüte stand. Die Einführung dieses Zweiges der Literatur wird in engsten Zusammenhang mit der kirchlichen Thätigkeit Jón Halldórssons gebracht. Jón Halldórson[1] war von Geburt ein Norweger. Im Dominikanerkloster zu Bergen genoss er seine Erziehung. Wegen seiner Tüchtigkeit sandte man ihn zu seiner weiteren Ausbildung nach Paris und Bologna. Nach seiner Rückkehr wurde er erst Kanonikus zu Bergen, 1322 aber wurde er zum Bischof von Skálholt erwählt, und dieses Amt bekleidete er mit der grössten Gewissenhaftigkeit. Island wurde jetzt seine zweite Heimat. Eine Reihe Verfügungen, die sich an den kirchlichen Brauch im Abendlande anlehnen, werden von ihm getroffen, die Visitationsreisen werden von ihm aufs gewissenhafteste ausgeführt, Streitigkeiten nach bestem Wissen beschwichtigt. So wirkte er im Interesse der Insel und der Kirche, bis er auf einer Reise nach Norwegen im Februar 1339 starb. Von diesem Jón wird erzählt, dass er Vergnügen daran gefunden habe, den Leuten wunderbare Ereignisse zu erzählen, die er im Auslande selbst erlebt oder aus Büchern kennen gelernt (Ævint. XXIII. 10 f.), ja dass er diese weltlichen Geschichten sogar in seine Predigten verwoben habe (ebd. 92. 125). *dæmisaga* oder *ævintýr* werden diese Erzählungen genannt. Es sind Schwänke von Laien und Geistlichen — letztere berühren sich zuweilen mit der Legende —, wie man sie im Mittelalter bald in ganzen Sammlungen, bald in historischen oder epischen Werken zerstreut in fast allen Sprachen findet. Dass Jón selbst diese Erzählungen aufgezeichnet habe, ist nirgends belegt, und Gering hat erwiesen, dass dies nicht der Fall gewesen ist, sondern dass er nur den Anstoss zur Aufzeichnung jener Schwänke gegeben hat. Diese *Íslendzk Æventýri*[2] liegen in einer Anzahl Hdd. vor, die meist aus dem 14. und 15. Jahrh. stammen. Sie sind schwerlich gleichaltrig, vielmehr sind die Übertragungen von verschiedenen Männern und aus verschiedenen Zeiten. Auch die Art der Quellen ist verschieden gewesen; manche der Ævintýri sind sicher nach mündlichem Bericht aufgezeichnet und gehen zum Teil auf die Erzählungen Jóns zurück.[3] Daher haben sie mit Parallelüberlieferungen wohl Ähnlichkeiten, aber keine wörtlichen Übereinstimmungen. Andere dagegen gehen auf schriftliche Vorlagen zurück. So sind namentlich Petrus' Alfonsi Disciplina clericalis (No. 49—76, 91—93) und Robert of Brunnès Handlyng synne (32, 33, 36, 40, 41, 97) stark benutzt. Aber auch Martin von Tropau, die Legenda aurea und besonders das Speculum

[1] Über Jóns Leben vgl. Gering, *Íslendzk Æventýri* II. S. VI ff.

[2] Hrg. von Gering (2 Bde. Halle 1882/3; mit Übersetzungen und saggeschichtlichen Nachweisen. Vgl. dazu Moe, Ark.f.n.fil. II. 181 ff.). Der *Absalónsþáttr erkibiskups* (Nr. 19) ist auch hrg. Fms. XI. 440 ff. Über die Quelle des 39. Stückes Zupitza, Arch. f. d. Stud. der neueren Sprachen LXXXII. 204 ff. — Eine freie schwedische Übersetzung einer Anzahl Erzählungen giebt Cederschiöld, De svenska Landsmålen Bd. V. Heft 6.

[3] So die drei Erzählungen, die in dem Jónsþátt (Nr. 23) aufgenommen sind.

historiale des Vincenz von Beauvais sind ausgebeutet. Die verschiedenen Verfasser kann man auch durch die Sprache voneinander unterscheiden. Die einen Erzählungen sind in fliessendem Stil geschrieben, andere dagegen in schwerfälliger Sprache, in der nicht selten die lateinische Vorlage durchscheint; der eine Bearbeiter liebt die alliterierende Bindung, der andere meidet sie. So hat die ganze Sammlung durchaus keinen einheitlichen Charakter und kann schon deshalb nicht von Jón Halldórsson herrühren. — Schwieriger ist die Frage, ob Jón die *Clarússaga*[1] verfasst habe. Diese ist eine romantische Saga vom Sohn des deutschen Kaisers Clarús und der stolzen französischen Königstochter Serena. Jener wirbt trotz der Abmahnung seines Lehrmeisters Perus, des vielkundigen Zauberers, um das übermütige Mädchen, wird von ihm wiederholt gehöhnt, bis es endlich Perus durch alle möglichen Demütigungen bezwingt und dem Clarús zuführt. Beide leben dann miteinander in glücklicher Ehe. Die Clarússaga ist eine Mischung von Schwank und Roman. Das Schwankhafte in ihr berührt sich mit den Ævintýr, wie ja auch der Zauberer Perus in diesen begegnet (Æv. 81). Wie viele seiner Schwänke hat auch diese Erzählung Jón mit aus Frankreich gebracht, wo er sie in Gedichtform und in lateinischer Sprache vor sich gehabt hat *(hann fann hana skrifaða með latino í Franz í þat form, er þeir kalla rithmos* 1 5). Auf Island hat er sie erzählt, wahrscheinlich den Klerikern in lateinischer Sprache, und nach dieser Erzählung hat sie einer der Zuhörer isländisch aufgezeichnet, wie die Erzählungen im Jónsþátt. Nur das sagen die Eingangsworte *(býrjum vér upp þersa frásǫgn, sem sagði virðuligr herra Jón biskup Halldórsson)*; dass Jón selbst der Schreiber gewesen sei, ist durchaus unwahrscheinlich. Die vielen rhetorischen Fragen, die der Übertragung eigentümlich sind, erklären sich am besten aus der mündlichen lateinischen Erzählung. — Die Quelle des hier behandelten Stoffes ist nicht erhalten.

Ein weiterer Schwank, der zu den Ævintýr gehört, ist die kleine *Drauma-Jónssaga*,[2] die jedenfalls auch nach einer fremden Vorlage entstanden ist, ohne dass sich diese nachweisen liesse. Die Erzählung spielt in Deutschland. Der junge Bauer Jón weiss nicht nur die Träume zu deuten, sondern weiss auch, was jeder geträumt hat, ohne dass er den Traum erzählt bekommt. Er übertrifft in dieser Kunst den als Traumdeuter berühmten Jarl Heinrik, den Schwager des deutschen Kaisers, der ihm deshalb nach dem Leben trachtet. Der Bauer wird gerettet und kommt bald darauf durch den Kaiser, dem er seinen Traum erzählt und deutet, zu hohen Ehren und erhält nun dessen Schwester, während der Jarl Heinrikr verbannt wird.

II. DIE SÜDLANDSFABELN
(LYGISǪGUR SUÐRLANDA).

§ 327. Gegen Ausgang des 13. und besonders seit dem 14. Jahrh. hatte man auf Island immer mehr Gefallen an der romantischen Dichtung des Abendlandes gefunden. Die Ritterromane und Schwänke hatten den alten Geschmack und die Freude an historischen Erzählungen verdrängt; das Phantastische, Unnatürliche, Fremde ergötzte mehr. Die Übertragungen und Bearbeitungen norwegischer Übersetzungen epischer Dichtungen kamen diesem neuen Geschmacke entgegen und förderten ihn zugleich. Bald

[1] Hrg. von Cederschiöld (Lund 1879; mit lat. Übersetzung); von Bjarni Bjarnason (Reykj. 1884).
[2] Hrg. von Gering, ZfdPhil. XXVI. 289 ff.

riss sich der Isländer von seinen Vorlagen, seinen Vorbildern los; er nahm aus ihnen nur einzelne Motive, einzelne Gestalten, einzelne Züge und schuf mit ihnen ganz neue literarische Gebilde. Die Orte, wo die Ereignisse spielen, die Namen der Personen, die man auftreten lässt, zeigen noch unzweideutig, was zu dieser neuen Dichtungsart den Anstoss gegeben hat. Die Erzählungen spielen fast alle da, wo die Riddarasǫgur ihre Heimat haben: im Süden, in Frankreich, Deutschland u. a. O. Daher gebührt ihnen der Name *Südlandsfabeln* oder *Lygisǫgur Suðrlanda*. Der eine oder andre Zug, vielleicht auch die eine oder andre kleine Erzählung mag in ausländischer verschollener Dichtung ihre Vorlage haben. Nachweisen lässt sich solche fast nirgends, und gar ganze Sagas auf ihre Quellen hin zu prüfen, wäre unnützes Beginnen. Leider sind diese Sagas zum grössten Teil noch gar nicht herausgegeben. Haben sie auch keinen besonderen aesthetischen Wert, so sind sie doch für das literarische Interesse und den aesthetischen Geschmack der Isländer und für ihren Volksglauben im 14. und 15. Jahrh. von Bedeutung und verdienten schon deshalb zuverlässige Ausgaben. Solche besitzen wir nur von den beiden ersten Sagas. Was von den übrigen herausgegeben ist, sind Abdrücke einzelner späten, meist sehr überarbeiteten Hdd., so dass die schwere Zugänglichkeit dieser Ausgaben nicht einmal sehr zu bedauern ist. Da mir die Hdd. nicht zur Verfügung stehen, muss ich mich bei diesen Werken mit Jiriczeks Bemerkungen über diese Sagas (ZfdPhil. XXVI. 2 ff.) und F. Jónsson Inhaltsangaben (Lithist. III. 110 ff.) begnügen.

§ 328. Die *Konráðssaga*[1] ist eine Häufung von Abenteuern, die Konráðr, der Sohn des Kaisers Rikarð, in Miklagarð zu bestehen hat, als er mit seinem falschen Freunde Roðbert dorthin geflohen war. Er ist der Sprache des Landes unkundig, infolgedessen spielt sich Roðbert als Kaisersohn auf, und nur durch den Beistand der Kaisertochter Mathilde, die das falsche Spiel erkannt und Konráð durch ihre Zauberkunst gefeit hat, gelingt es ihm, die übermenschlichen Mohrenberserker, einen Löwen, einen Drachen zu besiegen und einen kostbaren Stein aus dem von Schlangen und wilden Tieren wimmelnden Walde zu holen. Nachdem sich Konráðr auch noch im Turniere gegen den Kaiser und Robert bewährt, erkennt ihn jener als den rechten Kaisersohn und giebt ihm seine Tochter Mathilde zur Gemahlin. — Die Saga, wie sie vorliegt, ist kein Kunstwerk. Alles ist breit erzählt, die Charaktere sind voll psychologischer Rätsel, die Motivierungen und Verbindungen der Thatsachen sind manchmal mehr als naiv. Dass der Verfasser ein Geistlicher war, kann man auf Schritt und Tritt sehen (vgl. ZfdPhil. XVII. 477 f.). Aber er war ein Flunkerer. Dass der Kaiser von Miklagarð die Saga in drei Exemplaren habe aufschreiben lassen (84^{27}), ist ebenso erfunden wie die Behauptung, er habe sie auf der Strasse so gefunden, wie sie kundige Männer erzählten (84^{62}). Er will mit diesen Behauptungen seinem poetischen Werke gleichsam den Stempel historischer Wahrheit aufdrücken.

Ein noch schwächeres Machwerk als die Konráðssaga ist die *Bæringssaga*.[2] Offenbar stammt auch sie von einem Geistlichen (vgl. ZfdPhil. XVII. 479 ff.). Saggeschichtliche Motive, die aus ganz verschiedenen Quellen stammen, werden verarbeitet, ohne dass auf die psychologische Entwicklung der Handlung Rücksicht genommen wird. Die Sprache ist

[1] Hrg. von Cederschiöld FSS. 43 ff. (mit ausführlicher Inhaltsangabe von Gering); von Gunnlaug Þórðarson (Kph. 1859).

[2] Hrg. von Cederschiöld, FSS. 85 ff. (mit genauer Inhaltsangabe von Gering).

schwerfällig, zerhackt; geographische Vorstellungen, die der Wirklichkeit entsprechen, fehlen dem Verfasser. Norvagismen in der ältesten Handschrift lassen vermuten, dass er ein geborner Norweger ist. Den Grundstock haben wohl Erzählungen von Heinrich dem Löwen und seinen Kämpfen gegen die aufrührerischen Vasallen gegeben, da sich mit ihnen die Saga vielfach berührt (vgl. ZfdPhil. XVII. 481). Der junge Bæring, den seine Mutter vor dem aufrührerischen Vasallen Heinrich geschützt hatte, steht in engster Beziehung zum englischen Königshofe, wo er auch aufwächst. Als er herangewachsen und zum Ritter geschlagen ist, sucht er sich seines väterlichen Erbes wieder zu bemächtigen. Ehe er sein Ziel erreicht, hat er mancherlei Abenteuer zu bestehen. Überall, wohin er kommt, sind die Frauen in ihn verliebt. Er steht dem griechischen Kaiser Emanuel gegen die Sarazenen bei, schlägt im Dienste des Kaisers Lucinus die aufrührischen Söhne jenes falschen Heinrichs, der sich zum König von Saxland gemacht hat, fällt durch Verleumdung beim Kaiser in Ungnade, befreit ihn wiederholt aus Lebensgefahr, ohne dass dieser seinen Retter kennt — hier blickt die Sage von Otto mit dem Barte durch —, gewinnt endlich sein Reich wieder und wird nun König von Saxland.

§ 329. Schon in der Bæringssaga tritt als charakteristischer Zug die Verwebung des fremden Stoffes mit heimischem Aberglauben hervor. Wiederholt begegnet man Trollen, und Träume spielen in ihr eine Hauptrolle. Dieses Verflechten heimischer Mythe mit romantischen Gestalten und Ereignissen, die nach südländischem Muster gebildet sind, ist das Eigentümliche der Südlandsfabeln. Hierher gehört weiter die *Sigurðarsaga þogla*,[1] die Saga von dem starken Sigurð, der die stolze und übermütige Sedentiana, die Königstochter von Frakkland, ein Seitenstück der Severa in der Clarússaga, demütigt und schliesslich heiratet. Der Verfasser der Saga ist in der Literatur offenbar bewandert gewesen. Die Sedentiana macht er zur Tochter Flóres und Blankiflúrs und beruft sich dabei auf die Saga der Eltern (S. 5). Die Scene im Schlangenturm (S. 72) zeigt Übereinstimmung mit der Bevissaga, die Befreiung des Löwen aus der Gewalt des Drachen mit der Konráðssaga. Der Verfasser war überhaupt ein gelehrter Mann; auch Ovid kennt er und von den Cyklopen weiss er, dass es Riesen waren (Jiriczek a. a. O. S. 25). — Dasselbe Motiv von der stolzen Königstochter, die alle Werber höhnisch zurückweist, ist in der *Victors saga ok Blávus* verwertet, einer Saga, in der die verschiedensten Geschichten zusammengewürfelt sind. So finden wir in ihr das Märchen vom Wundertische, eine treffliche Zwergsage aus früherer Zeit u. a. (vgl. Jiriczek a. a. O. S. 24; 12 ff.) — Reich an mythischen Zügen, unter denen sich auch eine treffliche Werwolfssage befindet, ist die *Álaflekkssaga*,[2] die Geschichte von Áli, dem Sohne Ricarðs von England, der zum Sohne Hálfdan Brǫnufostris gemacht ist. Dieser Áli wird nach seiner Geburt auf Befehl des Vaters ausgesetzt, wird aber gerettet. In seinen späteren Jahren kommt er in die Gewalt böser Trolle, wird von ihnen in einen Werwolf verwandelt, dann vom Aussatz befallen, bis er endlich von einem der Trolle selbst geheilt nach seinem Vaterlande zurückkehrt. — Rikarðr von England ist ebenfalls der Vater des Vilhjálm sjóðs, des Helden der jungen *Vilhjálmssaga sjóðs*.[3] Sie erzählt von allen möglichen Abenteuern

[1] Hrg. von Einar Þórðarson (Reykj. 1883). Vgl. Kölbing, *Die Sigs. þ. und die Bevissaga*. ZfvglLitgesch. X. 381 ff.

[2] Der Eingang (K. 1—7) ist veröffentlicht von Jiriczek a. a. O. S. 17 ff.

[3] Die Erzählung von Vilhjálms Löwen will Gísli Brynjúlfsson an dem Kirchenportale in Valthjófstað in plastischer Darstellung wiederfinden (vgl. ZfdPhil. III. 314 ff.). Die Flagðaþula bei Jiriczek S. 6 ff.

Vilhjálms, in dessen Begleitung sich ein Löwe befand, den er aus den Klauen eines Drachen befreit hatte. Dieser Vilhjálmr hatte auch einst im Schachspiel mit einem Riesen sein Leben verwirkt, wenn er nicht binnen drei Jahren diesem seinen Namen nenne und alle Trolle aufzähle, die mit ihm zusammenwohnen. Durch den Beistand eines Mädchens gelingt es Vilhjálm, einem Riesenweibe die Namen, die in einer Þula angeführt werden, zu entlocken und dadurch den Riesen zu besiegen. In jenen drei Jahren, die der Riese dem Königssohn zur Lösung seiner Aufgabe gestellt hat, spielen die Abenteuer des Helden, die zum Teil nach Griechenland verlegt werden. — In England spielt auch die *Samsonarsaga fagra.*[1] Sie ist ein Liebesroman in romantischer Hülle. Samson, der Sohn des Königs Artur von England, ist in die irische Königstochter Valintina verliebt. Diese wird entführt, gilt für tot, wird aber schliesslich von Samson wieder gefunden, als dieser sich eben mit einer andern verheiraten will. Alles endet zu allgemeiner Befriedigung; Samson heiratet die Valintina, der Entführer aber muss sich durch einen wunderbaren Mantel lösen, zu dem die Mǫttulssaga das Vorbild gegeben hat. — Eine weitere Liebesgeschichte, die sich mehrfach mit der mhd. Gudrundichtung berührt und auch in derselben Gegend wie diese spielt, ist die *Sigurðar saga fóts ok Ásmundar.* Um die Signý, die Tochter des Königs Knút von Seeland, werben der Hunnenkönig Ásmundr und Sigurðr von Valland. Jener überlässt sie diesem, dafür hilft ihm Sigurðr, als er bei der Werbung um die irische Königstochter in Gefangenschaft geraten war, so dass ihm diese schliesslich zu teil wird. — Deutschland ist die Heimat des Helden der *Rémunds saga keisarasonar ok Elinu konungsdóttur.* Rémundr, der Sohn des deutschen Kaisers, hat sich einst im Traume mit einem wunderschönen Mädchen verlobt. Dieses findet er, nachdem er mancherlei Abenteuer zu bestehen gehabt hat, in der indischen Königstochter Elina. Er leistet dieser Beistand gegen ihre Werber und die Feinde ihres Vaterlandes und erhält sie dafür zur Gemahlin. — Der Sohn eines deutschen Kaisers ist auch Valdimar, der Held der *Valdemarssaga.*[2] Dieser befreit seine Schwester aus der Gewalt der Riesen, zu denen sie ein Greif entführt hatte. Mit Hilfe einer Riesentochter findet er die Schwester, giebt sie dem Sohn des Riesenkönigs zur Frau und heiratet selbst dessen Tochter. — Am Kaiserhofe zu Rom hebt die *Sálús saga ok Nikanórs*[3] an. Nikanór hat sich nach heftigem Zweikampfe mit Sálús ausgesöhnt und ihm seine Schwester zur Gemahlin versprochen. Doch ehe es zur Vermählung kommt, entführt sie der Sarazenenkönig Matheus, aber Sálús gewinnt sie mit List zurück und behauptet sie durch den Kampf, der sich infolgedessen entspinnt. — Die Ereignisse oder wenigstens die Ausgangspunkte weiterer Sagas sind in Frankreich lokalisiert. Hierher gehört zunächst die *Gibbonssaga.* Gibbon ist der Sohn des Königs Vilhjálm von Frankreich. Durch ein Zaubertuch wird er nach Griechenland zur schönen Grega geführt, mit der er ein Jahr in keuscher Liebe lebt. Nach seiner Heimkehr gelüstet ihn nach der schönen Flórentia von Indien, mit der er einen Sohn erzeugt. Aus ihren Händen befreit ihn die Grega, die nun seine Gemahlin wird. Hieran schliessen sich die Kämpfe zwischen Gibbon und seinem mit der Flórentia erzeugten Sohn, die aber auch mit der Aussöhnung enden. — Einen König Vilhjálm von Frankreich treffen wir ferner

[1] Hrg. von Björner, *Nord. Kämpadat.* X (1737).
[2] Hrg. von Erlendsson og Þórðarson, Fjórar Ridds. (Reykj. 1852) 98 ff.
[3] Hrg. ebd. S. 34 ff.

in der *Hermanns saga ok Jarlmanns*. Er ist der Vater Hermanns, der mit Jarlmann, dem Sohn seines Pflegevaters, Blutsbrüderschaft eingeht. Als Hermann zur Regierung gelangt ist, erwirbt sein Freund Jarlmann für ihn die Tochter des Königs von Miklagarð. Für die Treue und Tüchtigkeit, die Jarlmann im Dienste des Pflegebruders wiederholt gezeigt hat, erhält er dessen Schwester Herborg zur Gemahlin. — Auch die *Jóns saga Svipdagssonar ok Eiríks ins forvitna*[1] lässt den einen ihrer Helden den Sohn Vilhjálms von Frankreich sein. Es ist Eiríkr der Neugierige, der den nach Frankreich geflüchteten Jón, den Sohn des Königs Svipdag von Garðaríki, in sein väterliches Reich zurückführt in der Hoffnung, sich mit Jóns schöner Schwester Marsilia zu vermählen. Der Jarl Roðbert, der Jón vertrieben hat, wird besiegt und fällt; Jón erhält sein väterliches Land zurück, und Marsilia wird Eiríks Gemahlin. — Endlich lässt auch die *Sigurðarsaga turnara* den Turnierhelden Sigurð einen Sohn Vilhjálms von Frankreich sein. Dieser ist unter falschem Namen zu König Valdimar von Griechenland gekommen, hat sich hier im Turnier hervorgethan, hat mit der Königstochter ein Liebesverhältnis angeknüpft, wird deshalb verfolgt, erhält sie aber schliesslich, nachdem er offenbart hat, wer er ist. — In Frankreich spielt auch die *Nítídasaga innar frægu*. Nach ihr herrscht in Paris die jungfräuliche Königin Nítída, die mit Hilfe von Zaubersteinen allen Gefahren trotzt, welche sie von zudringlichen Werbern zu erdulden hat. Sie heiratet schliesslich den König von Indien. Auch diese Saga schliesst mit mehreren Hochzeiten, wie fast alle diese literarischen Erzeugnisse. — In Garðaríki und dem Tartarenreich, d. i. im südöstlichen Europa, spielt die *Sigrgarðssaga frækna*,[2] eine Stiefmuttersage. Die zweite Gemahlin des Tartarenkönigs Hergeir, eine unheimliche Zauberin, hat ihren Gatten getötet und dessen Töchter aus erster Ehe verzaubert. Die älteste soll nach ihrem Fluche jedem Werber Hohn sprechen, bis einer das Lebensei der Stiefmutter an ihrer Nase zersprenge. Sigrgarð, dem Sohn des Königs von Garðaríki, gelingt es nach mancherlei Zurückweisungen und Abenteuern das Lebensei sich anzueignen, den Fluch zu lösen und Ingibjǫrg zu heiraten. — Nach Garðaríki führt auch die *Vilmundarsaga viðutan*.[3] Die Tochter des Königs von Garðaríki befreit sich durch einen irischen Knecht von einem unliebsamen Freier, tauscht dann ihre Gestalt mit der einer Magd, damit sie den Knecht nicht heiraten müsse, und heiratet später den Bondensohn Vilmund, der mit ihrem Bruder innige Freundschaft geschlossen hat und Jarl in Garðaríki wird. Von seinen Thaten im Dienste seines Herrn handelt der Schluss der Saga, die ebenfalls mit mehrfacher Heirat endet. — Wie sich diese Saga wiederholt mit der Hálfdanarsaga Eysteinssonar berührt, so schliesst sich auch an diese die *Hrings saga ok Tryggva*. Hringr wird bei König Hertrygg von Garðaríki auferzogen und verlobt sich in der Jugend mit dessen Tochter Brynhild. Allein diese wird während Hrings Abwesenheit dem sächsischen Könige Tryggvi vermählt, der ihrem Vater im Kampfe gegen einen anmassenden Wikinger beigestanden hat. Nach seiner Heimkehr nimmt Hringr den Kampf mit Tryggvi auf, versöhnt sich aber mit ihm, heiratet seine Schwester und erhält endlich noch die Brynhild zur Gattin, nachdem Tryggvi von seinem falschen Ratgeber getötet und Hrings erste Frau aus Gram über den Tod ihres Bruders gestorben ist. — Eine Werbesage mit legenden-

[1] Hrg. von Gunnlaug Þórðarson (Reykj. 1857).
[2] Hrg. von Einar Þórðarson (Reykj. 1884).
[3] Hrg. von Guðmund Hjartason (Reykj. 1878).

haftem Anstrich ist die *Dámastusaga.* Dámasta, ein Ritter des Königs von Konstantinopel, ist in dessen Tochter Gratiana verliebt und erschlägt deren Verlobten Jón von Smáland. In seinem Gram über die That wird er von der Jungfrau Maria getröstet. Nachdem er noch mancherlei Kämpfe bestanden und sich gereinigt hat, gewinnt er die Gratiana. — Voll burlesker Züge ist die *Dínussaga drambláta.* Der ägyptische Königssohn Dínus und Filotemia, die Tochter des Königs Maximinianus, treiben miteinander durch Zauber ihr Possenspiel, bis Dínus mit Hilfe eines indischen Königssohnes Heremitas die Filotemia und ihren Vater besiegt und jene heiratet. — Ein eigentümliches Machwerk, das vielfach von dem Typus dieser Sagas abweicht, ist die *Adoniussaga.* Adonius ist der Sohn des Königs Marsilius von Syrien und der Tochter des Herzogs Constantinus, die dem König vom Vater heimlich untergeschoben worden ist, während Constantinus mit der Königin einen Sohn erzeugt hat. Als der Trug erkannt ist, tötet der falsche Herzog den König und macht sich selbst zum Herrn des Landes. Seine Tochter flieht mit ihrem Sohn zum König von Spanien, und nun kommt es zwischen diesem und Constantinus zu Kämpfen, die mit der Rückeroberung Syriens durch Adonius und der Gefangennahme und Hinrichtung des Ursurpators enden. — Der Kampf der Söhne gegen den eigenen Vater begegnet uns in der *Flóres saga ok sona hans.* Darnach hat Flóres von Thracien und Tartarien die Elena, die Tochter des Königs von Karthago, entführt und mit ihr Drillinge erzeugt, die bei der Heimholung der Elena durch ihren früheren Geliebten infolge eines Schiffbruchs verschlagen werden und später im Heere Sintrams von Fenidi kämpfen, als dieser um Flóres Tochter vergeblich geworben hatte. In diesem Kampfe werden die drei Brüder gefangen genommen, erkennen sich in Flóres Burg und werden begnadigt. Der jüngste von ihnen, Ajax, wird später König von Karthago. — Endlich kommen noch zwei Sagas in Betracht, die, wie bereits diese Saga, Kenntnis des Trojanerkrieges zeigen. Die *Kirjalaxsaga*[1] lässt überall den gelehrten Verfasser, einen Geistlichen, erkennen. Kirjalax, der Sohn des Königs Laikus von Athen, ist ebenso zu Hause in den ritterlichen Übungen wie in den freien Künsten. Um seinen Wissensdurst zu stillen, unternimmt er Fahrten nach dem Oriente, auf denen er mit fabelhaften Wesen und Berserkern zu kämpfen hat. Nach seiner Heimkehr heiratet er die Florentia, die Tochter des Kaisers von Miklagarð, und wird später selbst Kaiser. — Nach der *Hektorssaga*[2] ist Hektor der Sohn des Königs Karnocius in Asien und von den Eltern nach dem trojanischen Hektor genannt, der der schwangeren Mutter im Traume glänzenden Ruhm ihres Kindes prophezeit hat. Die Prophezeiung geht in Erfüllung. Hektor und seine sechs Genossen, mit denen er zugleich das Schwert empfangen, vollbringen gewaltige Thaten und bestehen den Kampf gegen den Sohn des Königs Troilus und seine Genossen. Nach diesem erhält Hektor die Hand der schönen Tochter des Troilus. — Wie bei dieser Saga, so mag sich auch bei mancher andern dies oder jenes Ereignis als entlehnt nachweisen lassen. Die Forschung nach dieser Richtung kann erst einsetzen, wenn die Sagas in zuverlässigen Ausgaben veröffentlicht sind. Denn auch diese Sagas sind später, im 16. und 17. Jahrh., vielfach erweitert und umgearbeitet worden. Von einigen Sagas sind die älteren Fassungen nur in Fragmenten erhalten, so von der *Markólfs saga ok Salomons* (AM. 696. 4°), von der *Quinatus saga*

[1] Ein Stück von den Fahrten Kirjalax' findet sich in Gíslasons Prøver S. 400 ff.
[2] Vgl. Meissner, *Zur isländischen Hektorsage* ZfdA. XXXVIII. 333 ff.

ok Porfilu (cod. Holm. 10 fol.). Von anderen Sagas, die nur in Papierhdd. überliefert sind, lässt sich überhaupt nicht bestimmen, ob sie jemals in Membranen bestanden haben und der vorreformatorischen Zeit angehören. Denn die Lygisǫgur haben über das 16. Jahrh. hinaus geblüht bis ins 18. Von diesen späten Erzeugnissen seien nur einige angeführt: die *Amlóða-* oder *Ambálessaga*,[1] die isländische Hamletsage, die *Bertramssaga*, die *Blomstrvallasaga*,[2] die *Fertrams saga ok Platos*, die *Gabons saga ok Vicgoleis*, der *Gunnarsþáttr Keldugnúpsfifls*,[3] die *Jónssaga leikara*, die *Nicolássaga leikara*, die *Úlfars saga sterka ok Qnundar*, die *Úlfs saga Uggasonar*.[4]

III. Heilagramanna sǫgur.

§ 330. Auch die Heilagramannasǫgur sind durchweg Übersetzungen. Zu ihnen gehören alle Werke, die Lebensgeschichten und Legenden der Jungfrau Maria, der Apostel, der Heiligen enthalten, es sind also Übersetzungen der kirchlichen Literatur des Abendlandes. Hielt es schon bei der ritterlichen Dichtung schwer, norwegisches und isländisches Eigentum scharf voneinander zu scheiden, so ist es bei dieser Literaturgattung noch schwieriger. Auch hier haben die Isländer das Meiste erhalten. Aber sie scheinen es nicht nur erhalten zu haben, sondern von ihnen stammt wohl auch der grösste Teil dieser Übersetzungsliteratur her. Sind doch die meisten Übersetzungen aus lateinischen Quellen, so weit sich diese nachweisen lassen, von Isländern, und selbst an den norwegischen Hof berief man diese, wie das Beispiel Brands lehrt, zu solcher Arbeit. Die kirchliche Literatur war aber durchweg lateinisch; sie lockte schon frühzeitig die Isländer zu eifrigem Studium und zwar zu einer Zeit, wo an eine norwegische Hofliteratur noch nicht zu denken war. Die kirchliche Angliederung des Nordens, besonders Islands, an das Abendland ist fast zwei Jahrhunderte älter als die literargeschichtliche und kulturelle Norwegens. Seit Ísleifr und sein Sohn Gizurr in Hervorden in Westfalen ihre Studien betrieben hatten, war diese Literatur unausgesetzt nach dem fernen Eiland gekommen, und der treffliche Unterricht, der hier blühte, verschaffte ihr daselbst eine Pflegstätte (vgl. Jón Sigurðsson, Ný Félagsrit II. 83 ff.). So sind denn auch die ältesten isländischen Handschriften, die wir besitzen, Übertragungen von Werken geistlichen und gelehrten Inhalts (vgl. GGA. 1884, 478 ff.). Gleichwohl sind auch die Norweger nicht anteillos an dieser Übersetzungsliteratur gewesen. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhs. hatten die Benediktiner von England aus ihren Weg nach Norwegen gefunden und die kirchliche lateinische Literatur ihrer Heimat mitgebracht (Lange, De norske Klostres Hist. 13 ff.). Wie auf Island, so griff auch hier diese fremde Literatur bald ins praktische Leben ein; sie wurde bei der volkstümlichen Predigt verwertet und musste schon deshalb übersetzt werden (vgl. Bang, Prædiken i den norske Kirke under Katholicismen. Theol. Tidsskr. for den evang. luth. Kirke i Norge 1875, 298 ff.). So entstanden die Bibelübersetzungen, die Homilien. Ihnen schlossen sich bald die Geschichten der Apostel, der Heiligen und die Legenden an. Leider ist auch von dieser norwegischen Literatur der grösste Teil verloren gegangen. So besitzen wir selbst von dem späteren *Heila-*

[1] Hrg. (Reykj. 1886); von Gollancz, *Hamlet in Iceland* (Lond. 1898). Vgl. Jiriczek, *Die Amletsage auf Island* Germ. Abhandl. XII. 59 ff.; A. Olrik, Ark. f. n. fil. XV. 360 ff.
[2] Hrg. von Möbius (Lpz. 1855); von Palmi Pálsson (Reykj. 1892).
[3] Hrg. von Gunnlaug Þórðarson (Kph. 1859).
[4] Vgl. Mogk ZfdPhil. XVII. 467 ff. (Überlieferung und Inhaltsangabe).

gramanna blomst, den Hákonar Magnúsarson (1299—1319) ins Norwegische übersetzen liess, nichts, falls nicht das eine oder andere erhaltene norwegische Bruchstück einer Heilagramannasaga auf ihn zurückgeht. Denn jene Übersetzung war eine Sammlung von Heiligengeschichten, die an den Fest- und Messtagen der Heiligen dem Volke vorgelesen werden sollten (Stjórn 2 5 ff.).

§ 331. Frühzeitig blühte auf Island sowohl als in Norwegen die Legende. Klöster und Schulen waren ihre Pflegstätten. Daraus erklärt sich, dass die ältesten überlieferten Legenden, auch nordischer Heiliger, lateinisch aufgezeichnet waren. Aus Norwegen besitzen wir solche von Óláf dem Heiligen, eine von der heiligen Sunniva, die auf Grund englischer Vorbilder geschaffen war, eine vom heiligen Hallvarð, die von der Dornenkrone.[1] Auf Island liess sich noch im Jahre 1237 der erblindete Bischof Guðmundr das Leben der heiligen Männer in lateinischer Sprache vorlesen (Sturl. I. 348). Aber schon frühzeitig machte man sich an Übersetzungen. Die reiche Legendenliteratur des Abendlandes, die ununterbrochen noch wuchs, fand im Norden schnell Aufnahme. Kein mittelalterlicher lateinischer Kirchenschriftsteller von Bedeutung ist hier unbeachtet geblieben. So sehen wir, namentlich im 13. Jahrh., die Legendenliteratur immer mehr wachsen. Erzählungen, die im Abendlande verschollen sind, hat uns der Norden in seiner Sprache erhalten, und dadurch gewinnt diese nordische Literatur Bedeutung für die kirchliche Literatur des Abendlandes. Wieder sind es die Isländer, die sie uns überliefert haben. Von norwegischen Erzeugnissen dieses Zweiges haben wir, abgesehen von einigen Fragmenten, nur die Thómassaga und die Duggals leizla. Alles andre, der schon erwähnte Heilagramanna blomstr und eine Sammlung von Marienlegenden, die derselbe Hákon Magnúsarson übersetzen liess, sind bis auf die Überschriften (Maríusaga 1016 ff.) verschollen.

Unter dem Titel *Maríusaga*[2] hat Unger fast alles veröffentlicht, was im Norden an Marienliteratur in heimischer Sprache vorhanden ist. Die eigentliche Maríusaga nimmt nur den kleineren Teil des Werkes ein (S. 1—62; 332—402), den bei weitem grössten füllen die Miracula oder Acta Mariae, die Marienlegenden. Die Maríusaga, deren beide Fassungen wenig von einander abweichen, enthält die Lebensgeschichte der Mutter Gottes von ihrer Geburt bis zu ihrer Himmelfahrt. Die Quelle war eine jetzt verlorene lateinische Lebensbeschreibung der Jungfrau Maria, die man dem Kirchenvater Hieronymus — er wird in der Saga ziemlich oft zitiert — zuschrieb und aus der auch das apokryphe Evangelium De navitate Mariae geflossen ist. Daneben sind die Evangelien des Lukas und Matthaeus mit ihren Kommentaren verwertet; in der einen Fassung auch der Liber infantiae Jesu (S. 39 f.). Die Sprache ist fliessend; fast nirgends merkt man den Übersetzer. Zuweilen wird der lateinische Text mit isländischer Übersetzung gegeben. Der gleiche Ton geht durch die *Jarteiknir Mariae*, von denen sich viele in zwei-, drei-, ja vierfacher

[1] Hrg. von G. Storm, *Monumenta hist. Norv.* 125 ff. — Vgl. zu dieser Legendenliteratur: Daae, *Norges Helgener* (Christ. 1879); Aall, *St. Sunniva og Biskop Sigurð, Hellig-Olaf og Biskop Grimkel.* N. Hist. Tidsskr. 3. R. IV. 315 ff.

[2] Hrg. von Unger (Christ. 1871). Die Theophilussage (S. 65 ff. 402 ff. 1080 ff. 1090 ff.) ist besonders hrg. von Dasent, *Theophilus in Icelandic, Low-German and other tongues* (Lond. 1845). Wegen der Quellenfrage der Marienlegenden, die auch im Interesse der abendländischen Literatur einen Bearbeiter fordert, sei verwiesen auf die gründlichen Arbeiten von Mussafia, *Studien zu den mittelalterl. Marienlegenden.* Sitzgsber. der Wiener Akad. der Wissensch. Phil. hist. Cl. Bd. 113 (1886). 117 ff.; 115 (1887). 5 ff.; 119 (1889). IX; 123 (1890), VIII.

Bearbeitung finden. Sie gehen auf zwei Hauptsammlungen zurück, von denen die eine 92, die andre 218 solche Wundergeschichten enthielt. Die Hauptquelle war eine abendländische Sammlung, die enge Verwandtschaft mit der Kopenhagener und Leipziger Hd. zeigt (vgl. Mussafia I. 970 ff.). Wie diese beginnen sie mit dem Prolog und der Theophiluslegende, der verbreiteten Faustsage des Mittelalters, haben zuweilen dieselbe Reihenfolge und enthalten ebenfalls die ältesten bekannten Marienlegenden aus den Libri Miraculorum des Gregor von Tours mit Angabe der Quelle (S. 595). Daneben sind aber auch heimische Legenden verwertet und eingereiht. So nennt der Sammler bei der Hilfeleistung, die Maria einem dänischen Priester gewährte, den Bischof Pál seinen Gewährsmann, der seinerseits die Erzählung vom Erzbischof Absalon gehört haben soll (S. 153). Auch die Erzählungen von der Frau von Svínafell (155 f.) und von der Frau von Kirkjubœ (156) sind isländischen Ursprungs. Zahlreiche englische Legenden, die der jüngeren Sammlung eigen sind, lassen hier eine englische Sammlung als Vorlage vermuten.

§ 332. Ebenso zahlreich wie die Marienlegenden sind in der isländischen Literatur die Geschichten und Legenden der Apostel und Heiligen. Auch bei diesen Sagas fehlen noch die nötigen Einzelforschungen, die die nordischen Erzeugnisse mit der Literatur des Abendlandes verketten. In den *Postulasǫgur*[1] und den *Heilagramannasǫgur*[2] hat Unger den grössten Teil dieser Übersetzungen veröffentlicht. Auch sie gehen auf lateinische Werke des Abendlandes zurück. Erst Spezialuntersuchungen können zeigen, ob diese Sagas freie isländische bez. norwegische Bearbeitungen nach den Passiones Apostolorum des Pseudo-Abdias (vgl. Lipsius I. 117 ff.) mit Benutzung encyklopädischer Handbücher (Peters Historia scholastica, Vincenz' Speculum historiale u. a.) sind, oder ob sie nicht vielmehr, was mir wahrscheinlicher scheint, auf fertige Geschichten und Legenden zurückgehen. — Das Leben einiger Apostel besitzen wir in verschiedenen Fassungen, die oft selbständige Arbeiten sind und nicht immer eine gemeinsame Vorlage voraussetzen. So gleich die *Petrssaga postola* (I: 1—126; II: 159—216). Die zweite Fassung, die sicher die ältere ist, geht in ihrem letzten Teile auf die Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου zurück, die unter Marcellus' Namen im Mittelalter weit verbreitet waren und u. a. auch in der Legenda aurea (S. 368 ff.) verwertet worden sind. Wenn letztere, was ich nicht für unmöglich halte, in der Übersetzung benutzt sein sollte, so müsste der Bearbeiter seine Vorlage vielfach verändert haben. Sonst hält er sich an die weitverbreitete Petrussage. Die junge Überarbeitung in I weicht wesentlich von II ab. Der Bearbeiter war ein belesener Geistlicher und liebt es, seine Quellen zu zitieren. So hat er Isidor, Hieronymus, Augustin, Peter Commestor, Eusebius von Cäsarea, Josephus, Gregors Dialogi u. a. Werke benutzt. Oft führt er bei einer Thatsache zwei, drei Quellen neben einander an (vgl. S. 75: Lucas, Josephus, Actus Apostolorum). Auch Legenden hat er verwertet: die Theophilus-, Clemens-, Pauluslegende. So ist diese Fassung ungemein breit. — In ihrem letzten Teile berührt sich die Petrssaga mehrfach mit der *Pálssaga* (I: 216—36; II: 236—279). Deshalb bricht die älteste Fassung dieser mit Pauls zweiter

[1] Hrg. von Unger (Christ. 1874); die ältesten Stücke aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhs. von Larsson, *Isländska Handskriften Nr. 645. 4°* (Lund 1885). Die früher für verloren erklärte Haupthd. (Cod. Skardensis) ist von Eiríк Magnússon wiedergefunden worden vgl. Ark.f.n.fil. VIII. 238 ff. Zum Stoffe vgl. besonders: Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden.* 2 Bde. (Braunschw. 1883—84).

[2] Hrg. von Unger 2 Bde. (Christ. 1877). Dazu als Ergänzung: Morgenstern, *Arnamagnæanische Fragmente* (Kph. 1893).

Reise nach Rom ab; der Bearbeiter verweist am Schlusse auf die Petrssaga (236[16]). Auch diese Übertragung scheint auf den sogen. Marcellustext zurückzugehen. Von dieser Saga sind auch norwegische Fragmente erhalten. Die jüngere Überarbeitung, die mit Paulus' Tode und seiner Prophetie auf Kaiser Nero endet, zeigt ebenfalls Benutzung anderer Quellen, doch ist hier der Text lange nicht so vermehrt, wie in der Petrssaga. — An diese Sagas schliesst sich die *Tveggja postola saga Petrs ok Páls* (283—318), eine spätere Bearbeitung auf Grund der älteren Fassungen der Petrs- und Pálssaga, die nur fragmentarisch erhalten ist. — Aus den Acta Andreae et Matthäi und Petri et Andreae ist die *Andréassaga* übertragen (S. 319—412). Wir besitzen sie in vier Fassungen, deren gegenseitiges Verhältnis noch der Aufklärung bedarf. Die historische Darstellung tritt in der Saga ganz zurück, die Wunder des Apostels überwiegen. Da dieser Zug allen Fassungen gemein ist, gehen sie wohl auf gemeinsame Grundlage zurück. — Auch die *Jónssaga postola* (S. 412—513) ist in vier Bearbeitungen überliefert, von denen aber ebenfalls gemeinsame Grundlage angenommen werden darf. II (S. 445 ff.) und III (455 ff.) enthalten nur die Leidensgeschichte des Apostels, die hier und da mit Zügen aus seinem früheren Leben und seinem Verhältnis zu Christo ausgeschmückt ist. I fügt an diese Johannes' Leben während Christi Leben, Leiden und Wandeln auf Erden nach dem Tode und zwar auf Grund der Evangelien, die öfter zitiert werden. IV dagegen ist eine vollständige jüngere Überarbeitung mit lehrhaften Auseinandersetzungen und vielen Legenden. Am Schlusse (S. 509 ff.) werden die Skalden aufgezählt, die Johannes in ihren Gedichten verherrlicht haben, und dabei zwölf Strophen angeführt; jene sind Nikolás von Þverá, Gamli kanoki von Þykvabœ und Kolbeinn Tumason. — Von der *Passio Jacobi* — denn von einer eigentlichen *Jacobssaga* kann man selbst bei der ersten Fassung nicht sprechen — liegen drei Bearbeitungen vor (S. 513—33), die auf die lateinische Passio (vgl. Lipsius II. 2. 201 ff.) zurückgehen. In I wird gesagt, dass die Leidensgeschichte für den Kalendertag des Apostels bestimmt gewesen sei (S. 513). Dieser Bearbeiter hat noch einige Lebenszüge des Apostels aus dem Speculum ecclesiae hinzugefügt. — Ungemein breit angelegt ist die *Tveggja postola saga Jóns ok Jacobs* (539—711), eine ziemlich junge Verflechtung der Acta Johannis und Jacobi mit allen möglichen Zuthaten aus der Schrift, Kirchenhistorikern, profanen Schriftstellern. Sie setzt nach einem ziemlich schwülstigen Prolog mit der Schöpfung der Welt ein, geht dann auf das Leben Christi und besonders auf dessen Verhältnis zu seinen Jüngern über und verfolgt die Ereignisse unter den Aposteln auch noch nach Christi Tode. Erst S. 570 setzt die eigentliche Jacobssaga ein; nun wird das Leben dieses Jüngers und sein Ende dargestellt. Daran schliesst sich K. 37 ff. (S. 595) die Geschichte des Apostels Johannes, worin u. a. auch auf die römische Geschichte, die Apokalypse, den Antichrist u. a. eingegangen wird. Ihr folgen dann die Miracula der beiden Brüder. In diesem letzten Teil, in dem auch der Lucidarius und Beda benutzt sind, werden ganze Abschnitte aus der Karlmagnússaga eingeschoben (Posts. 667—75 = Kms. 264—68; 678—80 = 553—55); Veranlassung dazu hat Jacobus' Mission nach Spanien gegeben. Auch Marienlegenden (S. 709) und die Eðvarðarsaga sind benutzt. So ist das Ganze eine Sammelstätte spät-isländischer Gelehrsamkeit, wo zuweilen ganze Stücke lateinischer Text in den schwerfälligen isländischen verwoben sind. — Die *Thómassaga* (712—34) ist nur in einer Fassung vollständig erhalten. Sie geht auf die Acta Thomae zurück (vgl. Lipsius I. 249 ff.), beginnt wie diese mit der Sendung des Apostels nach Indien und endet

mit der Überführung seiner Reliquien nach Edessa durch Kaiser Alexander von Rom. — Für den Tag Philippi und Jacobi (1. Mai) bestimmt war die *Tveggja postola saga Philippus ok Jacobs* (S. 735—43). Die Lebensgeschichten dieser zwei Apostel waren schon in der lateinischen Vorlage vereint (vgl. Lipsius II. 2. 52 f.), sind aber nicht ineinander verflochten, sondern gehen neben einander her. Die beiden isländischen Bearbeitungen, die erhalten sind, bringen nur wenige Züge aus der späteren Missionsthätigkeit der Apostel. — Auch die *Bartholomeussaga* (S. 743—66), deren zwei Fassungen auf gemeinsamen Grundtext zurückgehen, war für den Kalendertag des Apostels (24. Aug.) bestimmt (743 [25]). Daher enthält sie nur die Leidensgeschichte des Jüngers, wonach dieser erst mit Knütteln geschlagen und dann enthauptet wird, wie ja auch die lateinische Passio (Lipsius II. 2. 101 f.) die doppelte Todesart kombiniert hat. — Von dem Apostel Matthias, von dem die mittelalterliche Tradition ungemein wenig wusste (Lipsius II. 2. 261), handelt die *Matthiassaga* (767—775), die neben der Berufungsgeschichte des Jüngers nur eine Anzahl Legenden birgt. — Wie die vorhergehenden Sagas ist auch die *Tveggja postola saga Simonis ok Judæ* (779—97) für den Kalendertag dieser beiden Jünger (28. Okt.) bestimmt. Auch sie enthält daher fast nur die Leidensgeschichte der beiden in Persien. Die zweite Bearbeitung (S. 791 ff.) steht der Quelle, dem Pseudo-Abdias (Lipsius II. 2. 164 ff.), näher als I, wo namentlich im Eingang mancherlei auf Grund der Bibel hinzugefügt ist. — Die letzte Apostelgeschichte ist die *Mattheussaga* (797—841), die auf die lateinische Passio Matthæi zurückgeht (Lipsius II. 2. 137 ff.). Sie ist in 4 Fassungen überliefert, die aber alle auf gleicher Grundlage fussen. Dem 4. Bearbeiter (S. 834 ff.) sind wir wiederholt schon begegnet: er giebt der Passio eine historische Einleitung und erweitert auch sonst, besonders durch Legenden, seine Vorlage. Man kann ihn in der Sammlung der Apostelgeschichten immer wieder finden. Er ist es auch, der sich im Eingang auf den Festtag, für den seine Arbeit bestimmt ist, zu berufen pflegt.

Aufs engste verwandt mit der Geschichte der Apostel ist die Johannes' des Täufers, die *Jónssaga baptista* (Posts. S. 842—931). Von der älteren Fassung (I) besitzen wir leider nur ein Bruchstück; die allein erhaltene jüngere ist die Arbeit eines Geistlichen nach allen möglichen dem Verfasser zugänglichen Quellen. Aus dem Geleitsbriefe, der der Arbeit vorausgeschickt ist (S. 849), erfahren wir, dass sie von einem Priester Grím herrührt und dass sie auf Veranlassung des Abtes Runólf von Ver († 1306) verfasst ist. Dieser Runólfr hatte selbst die Geschichte Augustins geschrieben. Demnach ist die Saga in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhs. entstanden, da Grímr bereits 1298 gestorben ist (Isl. Ann. S. 145). Auch über seine Quellen spricht sich der Verfasser aus. Er hat die Heilige Schrift zu Grunde gelegt und daneben vor allem die Homilien Gregors des Grossen, die Werke des Augustinus, Ambrosius, Hieronymus durchlesen und excerpiert, was er zu seinem Zwecke brauchte (849 [10 ff.]). Die Stelle giebt uns einen Einblick in die Arbeitsstätte der geistlichen Übersetzungsliteratur jener Zeit. Ausser den dort angeführten alten Kirchenschriftstellern sind noch benutzt und zitiert Beda, Petrus Commestor, Johannes Chrysostomus, Josephus, der für die Geschichte des Herodes die Hauptquelle ist, Eusebius und der Lobgesang des heiligen Bernhardt. Auf Grund dieser Quellen giebt Grímr ein ausführliches Lebensbild des Johannes, dem er die Urteile der Zeitgenossen und seiner Gewährsmänner über den grossen Prediger in der Wüste beifügt. Diese Darstellung ist ein selbstständiges, wissenschaftliches Werk und hat mit der älteren wenig gemein.

§ 333. An die Postolasǫgur schliesst sich eine Anzahl legendarischer Sagas, die mehr oder weniger an Christus selbst anknüpfen, so die *Marthe saga ok Marie Magdalene* (Hms. I. 513 ff.) nach Peter Comestors Historia scholastica, dem Speculum historiale, der Legenda aurea. Auch die *Kreuzeslegenden* gehören hierher (Hms. I. 298 ff.): die hübsche Erzählung vom Ursprung des Kreuzes oder *Seths fǫr i Paradisum,*[1] nach der das Kreuz von einem der drei Kerne aus dem Sündenfallapfel herrühren soll, die von der Auffindung des Kreuzes durch die heilige Helena und die von der Schmähung und den Wundern des nachgebildeten Kreuzes in Biritho in Syrien. — Wie diese Erzählung für die Gedenktage des Jahres bestimmt waren, so war es auch die *Michaelssaga,* die Geschichte des Erzengels Michael (Hms. I. 676 ff.), die der Klosterbruder Bergr Sokkason in der ersten Hälfte des 14. Jahrhs. nach den Act. Sanctorum übersetzt hatte (Hms. I. 713 7). — Nach dem Descensus ad inferos, einem Teile des apokryphen Evangeliums von der Höllenfahrt Christi (vgl. Evangel. apokrypha hrg. von Tischendorf S. 389 ff.), ist die *Niðrstigningarsaga* (Hms. II. 1 ff.) übertragen, mit Einleitung und Schluss des Übersetzers. Sie liegt in vier Fassungen vor, die aber alle auf gemeinsame Vorlage zurückgehen. Die Norvagismen, die sich in allen Fassungen finden, lassen einen norwegischen Grundtext vermuten.

Ungemein zahlreich sind weiter die Legenden der Märtyrer, der Kirchenväter, der Heiligen der alten Kirche. Die fast zahllosen lateinischen Arbeiten auf diesem Gebiete, die Quellen der isländischen Sagas, sind gesammelt von Boninus Mombritius,[2] Surius,[3] den Bollandisten,[4] den Benediktinern, deren Sammlung in der Regel unter Mabillons Namen geht.[5] Ausser diesen Acta Sanctorum wurde besonders die Legenda aurea des Jacob a Voragine (hrg. von Grässe, 1846) benutzt. Meist legte man nur ein Werk zu Grunde, zuweilen kombinierte man aber auch mehrere oder ergänzte die Vorlage durch andere Quellen. Vorrede und Schluss sind nicht selten vom Übersetzer selbst hinzugefügt. — Der Zeit der Apostel gehört die *Stephanussaga* (Hms. II. 286 ff.; 26. Dez.) an, die Leidensgeschichte des Stephanus auf Grund der Legende De inventione corporis St. Stephani mit Benutzung von Peter Commestors Historia scholastica und der *Pilatussaga* (diese ist besonders hrg. Posts. 154 ff.) — Aufs engste mit der Petrssaga hängt die *Clemenssaga* (Posts. 126 ff.; 23. Nov.) zusammen, die Geschichte des Clemens Romanus, des Schülers der Apostel Petrus und Paulus und späteren Bischofs von Rom. Die Saga geht zurück auf die Recognitiones Clementis (S. 142 2), die durch Tyrannius Rufinus erhalten sind; daneben verwertet der Verfasser das Martyrologium Clementis. — In der Zeit der Apostel spielt ferner die *Dionysiussaga* (Hms. I. 312 ff.; 9. Okt.), worin nach alter Legende erzählt wird, wie Dionysius durch die Predigt des Apostels Paulus in Athen für das Christentum begeistert worden sei. — Unter Kaiser Trajan lebte Placidus, der fromme Ritter, ein orientalischer Humbertus, der nach der *Placidussaga* (Hms. II. 193 ff.) auf der Jagd durch die Kreuzeserscheinung in dem Geweihe eines Hirsches

[1] Hrg. auch von Möbius, *Anal. norr.*[2] S. 204 ff. Vgl. dazu Vorwort S. IX f.

[2] *Sanctuarium* 2 Bde. (um 1475). — [3] *Vitæ probatorum Sanctorum* (um 1575).

[4] Die Sammlung ist begonnen von dem Jesuiten Johann Bolland, *Acta Sanctorum* 1643; sie ist noch nicht abgeschlossen; sie geht, da sie nach Kalendertagen geordnet ist, zur Zeit bis zum 3. Nov.

[5] *Acta Sanctorum Ordinis St. Benedicti.* 9 Bde. (1668—1701). — Zu dem Inhalt der einzelnen Sagas vgl. Stabell, *Lebensbilder der Heiligen* 2 Bde. (Schaffhausen 1865). Da hier die Heiligen nach dem bürgerlichen Kalender geordnet sind, ist im folgenden der Messtag eines jeden hinzugefügt.

dem Christentume gewonnen wird. Der 'Actus apostolorum', auf den sich der Übersetzer als seine Quelle beruft (193 [12]), ist die Legende von Placidus und Eustachius (hrg. im Sanctuarium). — In die Zeit des Kaisers Hadrian setzt die Überlieferung die allegorische Legende von der Sophia und ihren drei Töchtern *Fides Spes Caritas* (Hms. I. 369 ff.), die nach der Quelle, dem Speculum historiale, am 1. August zur Verlesung kam. — Nach der Legenda aurea (771 ff.) entstand die *Cecilinsaga* (Hms. I. 276 ff.; 26. Nov.), die Legende von der heiligen Cäcilie zu Rom. Der einen Überlieferung dieser Saga sind zwei Wunder der Cäcilie beigefügt, die sich auf Island zugetragen haben sollen (S. 294 ff.). — Die Leiden der Barbara schildert nach der Legenda aurea und anderer Legende (bei Surius, Dez. S. 123 ff.) die *Barbarœsaga* (Hms. I. 153 ff.; 4. Dez.). — Eine grössere Anzahl Sagas spielen unter der Regierung des Kaisers Decius. Hierher gehören die *Laurentiussaga erkidjákns* (Hms. I. 422 ff.), ein Gemisch von Legenden des heiligen Laurentius, Sixtus und Hippolit, zu dem die Leg. aur. den Stoff gegeben hat, — die *Agathusaga* (Hms. I. 1 ff.; 5. Febr.), die ebenfalls nach der Leg. aur. übersetzt ist und in doppelter Fassung vorliegt, — die hübsche Legende von den Siebenschläfern, die *Septem dormientes* (Hms. II. 236 ff.; 27. Juli), die leider nur als Fragment erhalten ist, — die Erzählung von dem frommen Einsiedler Paulus, die *Pálssaga eremita* (Hms. II. 183 ff.; 10. Jan.), zu der die lateinische Vita St. Pauli (bei Surius, Januar S. 149 ff.) den Stoff gegeben hat. — Noch zahlreicher sind die Märtyrerlegenden, die sich an die Christenverfolgung des Diocletian knüpfen. Hierher die *Agnesarsaga* (Hms. I. 15 ff.; 21. Jan.), die Liebes- und Leidensgeschichte der heiligen Agnes, — die junge *Dorotheusaga* (Hms. I. 322 ff.; 6. Febr.), die Erzählung vom Martyrium der Dorothea und von dem Blumenstrauss, den sie nach ihrem Tode dem Spötter Theophilus sendet, alles nach der Leg. aur. (S. 910 ff.), — die nur fragmentarisch erhaltene *Erasmussaga* (Hms. I. 363 ff.), die ebenfalls auf die Leg. aur. (S. 890 ff.) zurückgeht, — die *Luciusaga* (Hms. I. 433 ff.; 13. Dez.) nach der Leg. aur. (S. 30 ff.), die *Margretarsaga* (Hms. I. 474 ff.; 21. Juli), das Fragment der *Sebastianussaga* (Hms. II. 228 ff.; 20. Jan.), die *Vicentiussaga* (Hms. II. 321 ff.; 22. Jan.), die sich in Spanien abspielt, die *Vitussaga* (Hms. II. 327 ff.; 15. Juni), die Legende von den Martern des jungen Veit und seiner Genossen. Von dem ungehorsamen Legionsführer, der als Christ mit zwei Genossen Maximian, dem Mitregenten Diocletians, den Gehorsam verweigert, und dieser dreier Ende erzählt die *Mauritiussaga* (Hms. I. 643 ff.; 22. Sept.), deren Bearbeiter eine weit verbreitete Legende benutzte (bei Surius, Sept. 220 ff.) und dazu eine Einleitung verfasste. — Nach Athanasius' Vita Antonii (bei Surius, Jan. 268 ff.) wurde die *Antoniussaga* (Hms. I. 55 ff.; 17. Jan.) übertragen, deren Ereignisse zur Zeit der Christenverfolgung des Kaisers Maximinus in Ägypten spielen. In derselben Zeit lebten und litten auch die heilige Katharina von Alexandrien, deren Leidensgeschichte nach der Legende (bei Surius, Nov. S. 528; Leg. aur. 789 ff.) in der *Katharinusaga* (Hms. I. 400; 25. Nov.)[1] übertragen worden ist, und der christliche Legionssoldat Theodorus, der nach der *Theodorussaga* (Hms. II. 310 ff.; 9. Nov.; vgl. Surius, Nov. 230 ff.) sich den Befehlen des Kaisers und des Statthalters von Syrien widersetzte. — Unter dem Kaiser Licinius, dem Mitregenten Constantins des Grossen, spielt die Leidensgeschichte des heiligen Blasius, die nach der Passio St. Blasii (Act. Sanct. Febr. 339 ff.) in der *Blasiussaga*

[1] Vgl. Knust, *Geschichte der Legende der h. Katharina von Alexandrien und der h. Maria aegyptiaca* (Halle 1890).

(Hms. I. 256 ff.; 3. Febr.) übersetzt vorliegt; unter ihm widersetzen sich die 40 christlichen Legionssoldaten, als sie den Göttern opfern sollen, und müssen dafür furchtbare Qualen erleiden, die in der fragmentarisch erhaltenen *Quadraginta militum passio* (Hms. II. 211 ff.; 10. März) nach der lateinischen Messtagslegende (bei Surius, März S. 87 ff.) geschildert sind. — Während für die älteren Heiligen das Martyrium charakteristisch ist, ist den späteren Kasteiung und Enthaltsamkeit das Ziel ihres Lebens. In Edessa als Einsiedler und darauf viele Jahre im elterlichen Hause zu Rom unerkannt als Bettler hatte der heilige Alexis sein Leben verbracht, wie die *Alexissaga* (Hms. I. 23 ff.; Prøver 438 ff.; 17. Juli) nach den Acta Sanct. und der Leg. aur. (403 ff.) erzählt, — in der Wüste die ägyptische Maria, als sie im Tempel zu Jerusalem durch Wunder von ihrem sündigen Lebenswandel bekehrt worden war. Letzterer Geschichte und Einsiedlerleben besitzen wir in der isländischen *Maríusaga egypzku* (Hms. I. 482 ff.; 8. April)[1] in doppelter Fassung, deren gemeinsame Vorlage nach der lateinischen Legende (Acta Sanct. April. 476 ff.) und dem Spec. hist. übersetzt ist. — Eine ganze Sammlung von Einsiedlerleben und -legenden enthalten die *Vitae patrum* (Hms. II. 325 ff. mit der lateinischen Vorlage von I und II, Kap. 1—150). Es sind zwei verschiedene Werke, deren Übersetzung hier vorliegt. Das erste (I) sind die Vitae patrum des Tyrannius Rufinus,[2] eine Sammlung von Lebensgeschichten ägyptischer Mönche, die auf Wunsch der Mönche des Ölbergs verfasst ist (S. 336 3). Wie in der Überschrift der lateinischen Vorlage wird die Arbeit fälschlicher Weise dem heiligen Hieronymus zugeschrieben, von dessen Verfasserschaft der Übersetzer ganz überzeugt ist, denn öfter beruft er sich auf sein Zeugnis, obgleich es nirgends in der Vorlage steht. Diese Thatsache lehrt, wie wenig auf solche Berufungen in den isländischen Sagas zu gehen ist. Der zweite Teil (II; S. 489 ff.) ist eine spätere Ergänzung zu Rufinus' Werk, die einzelne Züge aus dem Leben und weise Aussprüche ägyptischer Mönche enthielt. Dieses Werk *De vita et verbis seniorum* ist offenbar in Anlehnung an das erste entstanden; sein Verfasser hat den Irrtum aufgebracht, dass Hieronymus die Vitae patrum verfasst habe (vgl. S. 629 29 ff.). Beide Werke haben dem isländischen Übersetzer vereint vorgelegen; er giebt sie fast wörtlich wieder.[3] — Veranlassung zur Hypothese, Hieronymus habe die Vitae patrum geschrieben, hat dessen Vita St. Malci (vgl. Ebert I. 194 f.) gegeben, die im Isländischen in der *Malcussaga* (Hms. I. 437 ff.) vorliegt. Hier werden die Erlebnisse dem Malchus selbst, einem Mönche der chalcidischen Wüste, in den Mund gelegt, wie er sie dem Verfasser der Vita erzählt haben soll.

§ 334. Von den ältesten Bischöfen und den Kirchenvätern liegt eine Bearbeitung des Lebens des Erzbischofs Nicolaus von Myra vor, die *Nicolássaga erkibiskups* (Hms. II. 21 ff.; 6. Dez.), übertragen nach dem Specul. hist. Lib. XIII. K. 67—81. An denselben Stoff machte sich ungefähr 100 Jahre später der Mönch von Þingeyrar, Bergr Sokkason, der 1325 Abt von Munkaþverá wurde und als Sagaverfasser berühmt war (Tím. VIII. 204). Sein Werk (Hms. II. 49 ff.) hat mit der älteren Arbeit nichts zu thun. Es ist eine kompilatorische Arbeit, deren Grundstock die Vita Nicholai des Johannes Barensis (vgl. S. 507) ausmacht, mit dem aber Abschnitte aus

[1] Vgl. Knust, a. a. O.

[2] Vgl. Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters* I. 308 ff.

[3] Die lat. Vorlage ist hrg. von Heribert Rosweydi, *Vitae patrum, de vita et verbis seniorum* (Amsterdam 1615).

andern gelehrten Werken, wie Gregors Dialogen, Isidors Etymologien u. dergl., verbunden sind. Auch selbständige Bemerkungen giebt der Verfasser; besonders liebt er, fremde Dinge mit heimischen zu vergleichen und dadurch seine Arbeit verständlich zu machen. Ein Geleitswort, in dem sich Bergr nennt, eröffnet das Werk. Besonders zahlreich sind die Wunder des heiligen Nicolaus, die in ihm berichtet werden. — Das sagenhaft ausgeschmückte Leben des Papstes Sylvester schildert mit Berufung auf den Messtag die *Silverstersssaga* (Hms. II. 245 ff.; 31. Dez.), die Thaten Basilius' des Grossen von Cäsarea die nur in Fragmenten erhaltene *Basiliussaga* (Morgenstern S. 24 ff.; 14. Juni) nach der Vita Basilii des Amphilochius. Paulinus' von Mailands Vita St. Ambrosii mit ihrer erbaulichen Tendenz (vgl. Ebert I. 330 f.) veranlasste die *Ambrosiussaga* (Hms. I. 28 ff.; 7. Dez.), die anonyme Vita Augustini (hrg. von Cramer, Kiel 1832) die *Augustinussaga* (Hms. I. 122 ff.; 28. Aug.). Letztere hat der Abt Runólfr von Ver († 1306 vgl. Tím. VIII. 220 f.), ein Schüler Brands, übersetzt. — In drei verschiedenen Arbeiten, die aber auf gemeinsamen Grundtext zurückgehen, liegt die *Martinussaga* vor (Hms. I. 554 ff.; 11. Nov.), eine Übertragung der Vita St. Martini des Sulpicius Severus (Ebert I. 317 ff.). — Die *Remigiussaga* (Hms. II. 222 ff.; 1. Okt.), die Geschichte des Taufvaters König Chlodwigs, fusst auf der im Mittelalter verbreiteten Darstellung, wie sie namentlich von Hinkmar von Reims verwertet worden ist (Ebert I. 255 ff.). — Auch das Leben des heiligen Benedikt von Nursia, das auf Grund der Dialoge Gregors des Grossen mehrfach im Mittelalter bearbeitet worden ist, und das seines Schülers Maurus wurde ins Isländische übersetzt, jenes in der *Benedictussaga* (Hms. I. 158 ff.; 21. März), dies in der *Maurussaga* (Hms. I. 659 ff.; 15. Jan.). — Endlich fand auch das Leben Gregors des Grossen, wohl auf Grund des zweiten Buches von Bedas Hist. ecclesiastica, seinen nordischen Bearbeiter in der *Gregoriussaga* (Hms. I. 377 ff.; 12. März). Diese ist wahrscheinlich ursprünglich in Norwegen übersetzt (vgl. Morgenstern S. 47 ff.) und dann erst ins Isländische übertragen worden.

§ 335. Während die Stoffe aller bisher behandelten Sagas von dem europäischen Festlande nach dem Norden gekommen sind, führte andere der Verkehr mit den Angelsachsen und Iren nach Norwegen oder Island. Die abenteuerliche Reise des irischen Abtes Brendanus mit seinen 14 Mönchen nach dem Heiligen Lande hat den Stoff zur *Brendanussaga* gegeben, von der leider nur wenige Fragmente erhalten sind (Hms. I. 272 ff.).[1] — Von Bruder Arni Laurentiusson (S. 385[2]) wurde in der ersten Hälfte des 14. Jahrhs. die *Dunstanussaga*[2] geschrieben; sie enthält die Lebensgeschichte und die Wunderthaten des Erzbischofes Dunstanus von Kanterbury, der um die Mitte des 10. Jahrhs. gelebt hat. Die lateinische Vita Dunstani ist die Hauptquelle des Übersetzers gewesen; damit hat er vereint, was er sonst von englischen Geistlichen (*enskir sagnameistarar* S. 402) über Dunstan hat erfahren können. — Eine freie Bearbeitung der Lebensgeschichte Eduards des Bekenners († 1066) von England und der historischen Ereignisse, die nach dessen Tode eingetreten sind, ist die *Játvarðarsaga konungs ins helga*.[3] Den Hauptteil bilden die Prophetien Eduards. Sie ist ein

[1] Der lat. Text ist hrg. von Schröder, *Sanct Brandan* (Erlangen 1871); bei Horstman, *Nova Legenda Anglie* I. 136 ff. — Vgl. Schirmer, *Zur Brendanus-Legende* (Lpz. 1888); de Goeje, *La Légende de St. Brandan* (Leiden 1890).

[2] Hrg. von Vigfússon, *Icel. Sagas* II. 383 ff.; die lat. Vita bei Horstman I. 272 ff. — Über Arni vgl. Mogk, ZfdPhil. XXII. 132 ff.; eine Dunstanlegende Ævent. I. 46 f.

[3] Hrg. von Rafn und Jón Sigurðsson, Ann. f. nord. Oldkyndh. 1852, 3 ff. (mit dänischer Übersetzung). Zu den hier S. 4 angegebenen lat. Lebensbeschreibungen vgl. Horstman, *Nov. Leg. Angl.* I. 330 ff.

Gemisch von Geschichte und Legende. Der Bearbeiter hat keine Übersetzung gegeben, sondern hat den Stoff, zu dem er auch heimische Nachrichten verwertete (vgl. S. 16[8]), selbständig und frei bearbeitet. Ob die Siebenschläferlegende, die Kirjalaxsage u. a. aus einer englischen Vorlage stammt, bedarf noch der Untersuchung. Die Art, wie auf Island verwiesen und von dem isländischen Gesetzsprecher Gizur Hallsson gesprochen wird (S. 16), lässt vermuten, dass die Saga in Norwegen verfasst ist. Ist das nicht der Fall, so kann sie erst nach der Vereinigung Islands mit Norwegen geschrieben sein. — Sicher in Norwegen verfasst, aber nur durch Isländer überliefert, ist die *Duggals leizla,*[1] die Vision des reichen und sorglosen Irländers Tnugdalus, der im Zustande des Scheintodes die Qualen der Hölle und die Freuden des Paradieses schaut und dann nach der Rückkehr seiner Seele in den Körper sein Leben Christo weiht. Die Übersetzung ist auf Veranlassung König Hákons, sicher Hákons des Alten, erfolgt (S. 329[15]). Sie lehnt sich eng an die lateinische Vorlage an; nur der Prolog ist weggelassen und dafür ein neuer in rhythmischer Prosa verfasst. Dieser ist entschieden isländisch, nicht norwegisch. Wenn nun darin der Bearbeiter dem Könige nach diesem Leben ewiges Heil wünscht, so muss er unter dem Könige gelebt und die Übersetzung selbst verfertigt haben. Er war demnach ein Isländer, der, wie Brandr Jónsson, im Auftrage des Königs die Visio übersetzt hat.

Während wir keine einzige der Heilagramannasǫgur vollständig in norwegischer Überlieferung besitzen — von nur wenigen existieren Fragmente —, haben wir die *Thómassaga*[2] sowohl in norwegischer als auch in isländischer Fassung, und zwar sind beide Fassungen unabhängig von einander entstanden. Thomas Becket, Erzbischof von Kanterbury, der im Kampfe für das Kirchenrecht gegen Heinrich II. von England 1170 den Märtyrertod erlitten hatte, war bald nach seinem Tode und nach seiner Heiligerklärung (Kalendertag 29. Dez.) Gegenstand der Geschichte und Legende geworden. Eine Anzahl Biographien des Heiligen entstanden, von denen die einen mehr, die anderen weniger Legenden und Briefe des Erzbischofs brachten. Von vier dieser Biographien fertigte man ein kompilatorisches Werk, in dem Abschnitte bald aus dieser, bald aus jener Lebensbeschreibung genommen und zu einem neuen Ganzen vereinigt worden sind. Das ist der sogen. Quadrilogus, in dem das Leben des Heiligen besonders gern gelesen wurde. Dieser Quadrilogus wurde, wenn auch etwas frei, ins Norwegische übertragen, wohl unter der Leitung des Bischofs Arni von Bergen († 1314), mit dessen Bibliothek die Saga nach Vadstena und später nach Stockholm gekommen ist. — Schon früher waren Lebensabrisse des Thómas auf Island bekannt und übertragen worden. Diese älteste Übersetzung ist nur in Bruchstücken erhalten. Dagegen besitzen wir eine jüngere Bearbeitung, in der allein mit Ausnahme von zwei Blättern (s. S. 446) die Saga vollständig ist. Sie zerfällt in zwei scharf von einander getrennte Teile: der eine enthält die Lebensgeschichte Thómas', der andere mit besonderem Vorworte eine Anzahl Briefe und Wunder des Heiligen.

[1] Hrg. Hms. I. 329 ff. — Eine kritische Ausgabe der Visio Tnugdali nebst dem lat. Gedicht und dem mnd. und mhd. Gedichte hat Wagner versorgt (Erlangen 1882). Über die Verbreitung des Stoffes vgl. Mussafia, Sitzber. der Wiener Akad. Phil. hist. Cl. LXVII. 157 ff.

[2] Die norwegische Saga ist hrg. von Unger, *Thómassaga erkibyskups* (Christ. 1869) 1—292 (mit dem Abdruck des lat. Quadrilogus); die isländ. ebd. S. 292 ff. und von Eirík Magnússon (Lond. 1879—83); die Bruchstücke der älteren isländischen Fassung bei Unger S. 504 ff.; Hms. II. 315 ff. Zu ihr vgl. die lat. Fassung bei Horstman II. 373 ff.

Von den skandinavischen Heiligen war vor allem Óláfr helgi Gegenstand der Legendendichtung. Schon im 11. Jahrh. mögen Erzählungen über seinen Tod und seine Wunder in lateinischer Sprache bestanden haben. Sie lebten bald in dieser, bald in heimischer Sprache fort, jene in den Breviarien und Messbüchern, von denen das Missale und Breviarium Nidrosiense das wichtigste ist, diese wurden aufgenommen in die Homilien und besonders in die Óláfssaga helga. Doch gab es von ihnen auch selbständige kleine Sammlungen.[1] — Die Legende von der heiligen Sunniva, jener irischen Königstochter, die mit ihrem Bruder Albanus und Gefährten im 10. Jahrh. nach der norwegischen Insel Selja verschlagen worden sein soll, fand durch die Mönche Gunnlaug und Odd Eingang in die Literatur und wurde als *Seljumannaþáttr* oder *Albanus þáttr ok Sunnivu* in der Óláfs saga Tryggvasonar verwertet.[2] — Von der *Hallvarðarsaga*, der Legende vom heiligen Hallvarð, der den Tod erlitt, weil er sich eines unschuldigen Weibes annahm (i. J. 1043) und deshalb später heilig erklärt wurde, existiert in isländischer Sprache nur ein unbedeutendes Fragment.[3] Um so zahlreicher sind die legendarischen Erzählungen von den Wundern der isländischen Heiligen, von den Bischöfen Jón Ǫgmundarson von Hólar und vor allem von Þorlák von Skálholt, Legenden, die zum Teil in den Lebensabrissen der Bischöfe verarbeitet, zum Teil aber auch selbständig überliefert sind.[4]

Mit der Übersetzung der Heiligenlegenden hatten die Isländer den Anfang gemacht. Die Arbeit nahm mit Hákon dem Alten einen neuen Aufschwung, und nun finden wir Norweger und Isländer in gleicher Weise an ihr thätig. Unter Hákon Magnúsarson mag es besonders die Legenda aurea, die erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhs. entstanden ist, gewesen sein, die den Stoff zu neuen Übersetzungen bot. Seit der Mitte des 14. Jahrhs. erschlafft diese Übersetzerthätigkeit. Keine neuen Stoffe dringen nach dem Norden, nur die alten werden hier und da in isländischen Klöstern überarbeitet oder gekürzt. Erst kurz vor Einführung der Reformation brachte der Verkehr mit Norddeutschland eine neue Sammlung Legenden, die zum Teil übersetzt wurden. Es war das niederdeutsche 'Passionael efte dat levent der hyllichen'. Nach ihm wurde um 1500 eine Anzahl Legenden übertragen, wie die *Hinrikssaga kaisara ok frú Kunegundis* oder die *Rochussaga* u. a.[5] Von diesen ist nur eine herausgegeben, die *Ósvaldssaga konungs,*[6] die Geschichte des mildthätigen Königs Oswald von Bernicien, der 642 im Kampfe gegen den heidnischen Penda von Mercien fiel und um den sich schon zur Zeit Bedas die Legende gerankt hatte. Wie bei allen diesen Sagas macht sich auch bei der Ósvaldssaga der Einfluss der Vorlage auf sprachlichem Gebiete geltend: sie ist reich an niederdeutschen Worten, an unnordischen Konstruktionen und Formen. Im Hinblick hierauf verdienten auch die anderen Sagas herausgegeben zu werden. Weniger des Inhalts als der Sprache wegen

[1] Eine besondere Sammlung ist hrg. Hms. II. 159 ff. Zur Óláfsverehrung vgl. Daae, *Norges Helgener* 21 ff.

[2] Hrg. in Odds Óláfssaga von Groth S. 50; von Munch (Christ. 1853) S. 25 f.; Fms. I. 224 ff.; Ftb. I. 243 ff. Über die heilige Sunniva und das Kloster auf Selja vgl. Lange, *De norske Klostres Historie* S. 344 ff.

[3] Hrg. Hms. I. 396 ff. Vgl. Daae, a. a. O. S. 163 ff.

[4] Die lat. miracula des heiligen Þorlák sind hrg. Bisks. I. 394 ff.; drei Sammlungen isländischer, von denen die älteste auf dem Alþing 1199 festgesetzt ist, ebd. S. 333—99.

[5] Die Sagas finden sich im Cod. Holm. perg. fol. 3. vgl. Gödel, Katalog S. 10 ff.

[6] Hrg. von Sigurðsson, Ann. f. nord. Oldkyndh. 1854, 1 ff. (mit dän. Übersetzung). Vgl. Zingerle, *Die Oswaldslegende* (Stuttg. 1856); Klockhoff, *Smd Bidrag till nord. Lithist.* 1 ff.

ist zu bedauern, dass diese späten literarischen Erzeugnisse der vorreformatorischen Zeit so schwer zugänglich sind.

Anhang. § 336. Nicht zur eigentlichen Sagaliteratur gehören die Übersetzungen religiöser Werke des Mittelalters. Da sich diese mehrfach mit den Legenden berühren, werden sie hier behandelt. Unter ihnen nimmt die erste Stellung die *Stjórn*[1] ein, in der Ausgabe eine Mischung von isländischen und norwegischen Übersetzungen. Das Werk ist eine zusammenhängende Darstellung der biblischen Geschichte von der Schöpfung der Welt bis zur babylonischen Gefangenschaft. Es geht zurück auf isländische Hdd. aus dem 14. Jahrh., die ihrem Umfange nach verschieden sind. Es setzt sich demnach aus Arbeiten verschiedener Zeiten, verschiedener Männer zusammen. Gemeinsam ist allen Teilen, dass die Übertragung frei ist und dass das Hauptgewicht auf die geschichtlichen Ereignisse gelegt wird. In dieser Sammlung liegt, z. T. in mehreren Fassungen, vor: die isländische Übertragung einer norwegischen Übersetzung vom Tode Moses bis zur babylonischen Gefangenschaft (S. 349 bis 654). Ob diese Übersetzung mit der Schöpfung der Welt begonnen hat, was nahe liegt, wissen wir nicht; jedenfalls ist nichts von diesem Teile erhalten. Erfolgt ist die norwegische Übersetzung um 1250. Ausser der Vulgata hat der Übersetzer besonders die Werke des Honorius von Autun (Imago mundi und Speculum historiae) verwertet. Vergleiche der alttestamentlichen Helden mit Christo sind dieser Arbeit eigen. Ihre Sprache ist nicht ungewandt; wie sonst norwegische Übersetzer liebt auch dieser die alliterierende Bindung. — Die zweite Arbeit ist im Anfang des 14. Jahrhs. auf Veranlassung des Königs Hákon Magnúsarson († 1319) entstanden. Sie sollte nach dessen Wunsche den Heilagramanna blomst ergänzen und wie dieser zur volkstümlichen Predigt verwendet werden (S. 2[5 ff.]). Allein sie gedieh nur von Genesis K. 1 bis Exodus K. 18 (S. 3—299). Ausser der Vulgata benutzte der Übersetzer Peter Comestors Historia scholastica, Vincenz von Beauvais' Speculum historiale und Speculum naturale, Augustins De civitate Dei, Isidor von Sevillas Etymologien. Der Übersetzer war ein belesener und gelehrter Kleriker. Seine Sprache ist schwerfälliger als die des älteren Bearbeiters. — Neben diesen beiden norwegischen Arbeiten haben wir noch zwei isländische; beide sind nur in der jüngsten Handschrift erhalten: eine Übersetzung des Buches Josua nach Peters Historia scholastica aus der Mitte des 14. Jahrhs., die *Josuasaga*, (gedruckt S. 349—64 unter dem Texte), und eine gekürzte Übertragung von Exodus K. 19 bis Deuteronomium K. 34 nach der Vulgata (S. 300—349). Letztere ist sicher auf Island nur entstanden, um das Werk vollständig zu machen, und geht schwerlich auf die alte norwegische Fassung zurück, wie F. Jónsson (Lithist. II. 988 f.) annimmt. Schon die Überlieferung spricht dagegen.

§ 337. An dies Sammelwerk der Stjórn knüpfe ich die Homilienbücher. Wir besitzen ein norwegisches und ein isländisches: Die *norwegische Homilíubók*[2] ist eine von drei Schreibern hergestellte AM. Handschrift,

[1] Hrg. von Unger (Christ. 1862). Vgl. Vigfússon, Ný félagsrit XXIII. 132 ff.; Maurer, *Altnord.* S. 212 ff.; besonders G. Storm, Ark.f.n.fil. III. 244 ff. — Die in den verschiedenen Werken zerstreuten Stellen aus der heiligen Schrift sind gesammelt von Belsheim, *Af Bibelen paa norsk-islandsk i Middelalderen* (Christ. 1884. Aus Theol. Tidsskr. f. d. evang.-luth. Kirke i Norge). — Der Name Stjórn 'Gottes Regierung' stammt von den Isländern der Renaissancezeit; er ist genommen aus der Einleitung, wo es von Gott heisst: *várr konungr sá sem stjórnar meðr sjálfs sins valdi* u. s. w. (S. 1[7]).

[2] Hrg. von Unger (Christ. 1864). Vgl. Wadstein, *Fornnorska Homiliebokens Ljudlära* (Ups. 1890). — Über die Heimat der Sammlung und die Quelle der Olafslegende vgl.

deren grösserer Teil altnorwegische Homilien enthält. Diese sind durchweg Übersetzungen. Aber ausser den Homilien enthält sie noch andere Werke geistlichen Inhalts. Sie ist also ein Sammelwerk, hauptsächlich bestimmt für Theologen zum Gebrauch für volkstümliche Predigten. Den ersten Teil des Werkes macht *Alcuins liber de virtutibus et vitiis* aus (S. 1—59). An diesen schliessen sich 33 Homilien, und zwar bilden diese eine Art Perikopenbuch, da sie nach den Sonn- und Heiligentagen des Jahres geordnet sind (S. 60—188). Sie sind zum Teil aus den Sermones ad populum, die fälschlicher Weise dem Alcuin zugesprochen werden, zum Teil aus Bedas Werken geschöpft. In diese sind Legenden des heiligen Óláf eingeschoben (S. 149—68). Den Schluss bilden der Sermo de decimis, die Visio St. Pauli und die Erklärung des Pater noster (S. 169—201). Die Übersetzungen rühren nicht von demselben Verfasser her, sind aber ziemlich zu gleicher Zeit entstanden. Wo dies geschehen ist, lässt sich nicht feststellen, doch spricht die Benutzung der lateinischen Passio et miracula beati Olavi, die in Niðarós geschrieben sein muss (G. Storm, a. a. O. 198), mehr für das Drontheimer Gebiet als für Hamar, wohin sie Wadstein verlegt. Als Sprachdenkmal ist dies Homilienbuch eine der wichtigsten Quellen altnorwegischer Sprache.

Isländische Homilien finden sich zerstreut in verschiedenen Handschriften. Die wichtigste Sammlung liegt in der *Stockholmer* oder *isländischen Homilíubók*[1] vor. Es sind Homilien, die sich teilweise mit den norwegischen decken und wie diese direkt oder indirekt auf Beda, das karolingische Homiliar des Paulus Diaconus (Pseudo-Alcuin) u. a. mittelalterliche Sammlungen zurückgehen. Wie die norwegischen Homilien, zeigen die isländischen mehrfach freie Behandlung der Vorlage und sind den heimischen Verhältnissen angepasst. Trifft man doch zuweilen in ihnen Reminiscenzen an die heimische Gesetzsprache (vgl. 98[14]; 137[2]). Der isländischen Sammlung fehlt die Ordnung, die in der norwegischen herrscht. Das hat seinen Grund zum Teil in der Art, wie das Werk zustande gekommen ist; eine stattliche Anzahl Schreiber hat an ihm gearbeitet. Auch sie ist mehrfach defekt (so im Eingang); zuweilen bricht der Schreiber plötzlich seine Arbeit ab. Im Alter steht die St. Hmb. der norwegischen Sammlung fast gleich, und dadurch wird sie eine der wichtigsten Quellen für die ältere isländische Sprachgeschichte. — Die Gregorischen Homilien berühren sich mit einer andern Sammlung, die nur Gregorische enthält (hrg. Leifar S. 19—86) und die wahrscheinlich auf gleiche Vorlage wie die in der St. Hmb. zurückgeht. Andere Homilien finden sich ebenfalls in den Leifar veröffentlicht: eine weitere Homilie Gregors S. 151 ff., die ältesten isländischen Homilien S. 162 ff., Homilien für den Allerheiligentag 172 ff., zum Gebrauch beim Genuss des Abendmahles 186 ff. Sie bezeugen, dass die Homilienliteratur bereits im 12. Jahrh. blühte, dass man aber auch in den folgenden Jahrhunderten immer neuen Stoff aus dem Auslande zu erlangen suchte.

G. Storm, Ark.f.n.fil. X. 197 ff.; Wadstein, ebd. XI. 351 ff. — Über den Gebrauch der Homilien zur Predigt vgl. Bang, Theol. Tidsskr. for den evang.-luth. Kirke i Norge N. R. IV. 298 ff. Die hier S. 359 angekündigte Arbeit über die Quellen der Homilien ist meines Wissens nicht erschienen.

[1] Hrg. von Wisén (Lund 1872). Vgl. Larsson, *Studier over den Stockholmska Hmb.* (Lund 1887; 1888); Wisén, *Textkritiska Anmärkningar till den St. Hmb.* Ark.f.n.fil. IV. 193 ff.; ders., *Några Ord om den St. Hmb.* (Lund 1888). Andere Homilien sind hrg. von Þ. Bjarnarson, *Leifar* S. 19 ff. und Gíslason, *Prøver* S. 459 ff. (Homilien Gregors des Grossen); *Leifar* S. 154—8; 162—67; 172—75; 186—88. — Eine Arbeit über die Quellen der Homilien ist ein dringendes Bedürfnis. Andeutungen giebt Heinzel, AfdA. XIV. 268 ff.

§ 338. Auch andere Werke religiösen Inhalts sind zum praktischen Bedürfnis ins Isländische übersetzt worden. Die meisten dieser Arbeiten sind nur fragmentarisch erhalten. Hierher gehören die *Dialogi Gregorii,*[1] die sich zu den Legenden gesellen, die *Viðræða likams ok salar,*[2] eine freie Übertragung von Philipp Gautiers Gespräch von Furcht und Mut (Moralium dogma K. 26) und Hugo de St. Victores Gespräch Homo et anima; Prospers von Aquitanien *Sententiae Augustinae* und *Epigrammata;*[3] Isidor von Sevillas *De conflictu virtutum et vitiorum*[4] und Stücke aus seinen *Origines,*[5] Bernhardt von Clairveaux' *Meditationes de cognitione humanae conditionis;*[6] Martin von Bracaras *De falsis diis* nach Älfrics angelsächsischer Übersetzung des Werkes.[7] Ferner besitzen wir Übertragungen von De duodecim gradibus decoris: *Um tolf palla ósóma,*[8] von Predigten,[9] von Auslegungen des Vaterunsers,[10] Breviarien,[11] dogmatische Gespräche über Zauberei und Hexenkunst,[12] angeblich nach Augustin (Hauksb. 167[12]), über die Lage heiliger Orte und Begräbnisstätten der Heiligen,[13] eine geistliche Auslegung von Schiff und Regenbogen,[14] vom Ursprung der falschen Götter,[15] vom Antichrist,[16] von der Auferstehung der Toten,[17] von den Fastentagen[18] u. a. Einige von diesen Stücken, so z. B. das letztere, sind auch in den Homilien verwertet worden. — Auch das bekannte theologische Lehrbuch des Mittelalters, der *Elucidarius,*[19] hat auf Island seinen Übersetzer gefunden. Das lateinische Werk des Honorius Augustodunensis († 1136), nach dem der Meister seinen Schüler in der Form eines Wechselgespräches in die christliche Religion, in die frühmittelalterliche und scholastische Theologie, in die Gelehrsamkeit, aber auch in das praktische Leben des Mittelalters einführt, muss zeitig nach Island gekommen sein, denn die ältesten erhaltenen Bruchstücke sind um 1200 geschrieben. Leider besitzen wir von der Übersetzung nur umfangreichere Bruchstücke. Der Übersetzer hat sich möglichst treu an seine Vorlage angelehnt; nirgends lassen sich Einschiebsel bemerken, die den isländischen Verhältnissen Rechnung trügen. — Endlich gehört zu dieser Übersetzungsliteratur auch der *Physiologus,*[20] jene im Mittelalter in fast allen Kultursprachen verbreitete theologisch moralisierende Naturgeschichte der Tiere mit Ausdeutung aller Züge auf Christum oder den Teufel und den Menschen. Diese Naturgeschichte mit ihren Bildern muss im Norden

---

[1] Hrg. Hms. I. 179 ff.; Leifar 87—150; Morgenstern, Fragm. 44 ff.

[2] Hrg. Hms. I. 446 ff.; Hauksb. 303 ff. Zu diesen und den folgenden in der Hauksb. überlieferten Werken vgl. Indledn. CXVI ff.

[3] Hrg. Leif. 2—16. — [4] Hrg. Leif. 180—82.

[5] Hrg. Hauksb. 150 ff.; Nokkur Blöð úr Hauksb. S. 1 ff. — [6] Hrg. Leif. 188—98.

[7] Hrg. Hauksb. 156—64; Nokkur Blöð S. 13 ff. — [8] Hrg. Leif. 1 f.

[9] Einige hrg. Leif. 154—8. 175—9. 188; viele noch in Hdd. — [10] Hrg. Leif. 159—61.

[11] Ein Breviarium über St. Cuthbert und St. Benedict Leif. 167—72.

[12] Hauksb. S. 167—69; Nokk. Blöð S. 29 ff. — [13] Hauksb. 176—77.

[14] Hrg. von Kölbing, ZfdA. XXIII ff.; von Larsson ebd. XXXV. 244 ff. Der Abschnitt vom Regenbogen auch Hauksb. 174 f.; Nokk.Blöð S. 39 f.

[15] Hrg. Hauksb. 170; Nokk. Blöð 33 f. — [16] Hrg. Hauksb. 170; Nokk. Blöð 34 f.

[17] Hrg. Hauksb. 171 f.; Nokk. Blöð 36. — [18] Hrg. Hauksb. 172 f.; Nokk. Blöð 36 f.

[19] Hrg. von Gíslason, Ann. f. nord. Oldkyndh. 1858, 51 ff.; Facsimileausgabe des ältesten Bruchstückes: *Det Arnamagn. Haandskrift No. 674 A, 4°.* (Kbh. 1869); das jüngere Bruchstück Hauksb. 470 ff. Dän. Übersetzung von Magnus Eiriksson, Ann. f. nord. Oldkyndh. 1857, 238 ff. Vgl. Indledn. zur Hauksb. CXIII ff.

[20] Hrg. von Möbius, *Analecta norræna*² S. 246 ff.; von Dahlerup, Aarb. 1889, 199 ff. (mit dem Facs. der Hd. und trefflicher Einleitung). Eine deutsche Übersetzung giebt Möbius in Hommels Übersetzung des äthiopischen Physiologus (Lpz. 1877) S. 99 ff. Vgl. Lauchert, *Geschichte des Physiologus* (Strassb. 1889); ders., Engl. Stud. XIV. 1 ff. (Nachtrag).

einst viel verbreitet gewesen sein, wie der Tierschmuck in Kirchen und an Kirchengeräten zeigt, der diesen Bildern nachgeahmt ist (vgl. Aarb. 229). Anspielungen in Literaturwerken, wie im Speculum regale (S. 32) oder in der Sigurðarsaga þǫgla (ZfdPhil. XXVI. 24), bekräftigen diese Thatsache. Die Grundlage der isländischen Übersetzung war eine lateinische Fassung, die dem Berner Texte (hrg. von Cahier, Mél. d'Arch. II und III) sehr nahe stand. Von ihr sind nur zwei Fragmente erhalten, von denen das erste (S. 256—62) eine freie Wiedergabe, während das zweite (S. 262 bis 89) eine genaue Übersetzung des Grundtextes ist. Gleichwohl muss die verlorene Vorlage ausführlicher gewesen sein als der Berner Text. Wenigstens lassen sich die vier letzten Kapitel (über die Weihe, das Wildschwein, die Eule, den Elephanten) in keiner andern Physiologusredaktion nachweisen.

Kapitel 10.

Die wissenschaftliche Literatur.

A. Auf Island.

§ 339. Die theologische Wissenschaft der Isländer ist im vorigen Abschnitte behandelt worden. Wie diese steht auch alle andere Wissenschaft auf der Insel einerseits unter der direkten Einwirkung der abendländischen Mönchsgelehrsamkeit, andererseits im Dienste des praktischen Lebens. Geistliche waren es, die fast ausschliesslich die Wissenschaft pflegten. Ihre Verbindung mit dem Abendlande ist wiederholt hervorgehoben. Daraus erklärt sich, dass wir auf Island auch nur die Zweige der Wissenschaften vertreten finden, die auf dem europäischen Festlande gepflegt worden waren: die komputistische, die praktisch-geographische, die grammatische. Allein die Arbeiten auf diesen Gebieten sind nicht einfache Übersetzungen, sondern meist Bearbeitungen, in denen man den heimischen Anforderungen gerecht zu werden sucht.

Die Zeitrechnung, wie sie in der abendländischen Kirche herrschte, war nicht allein von wissenschaftlichem, sondern auch von hervorragend praktischem Werte. Das Jahr mit seinen Festen, ein klares Verständnis für die Aequinoctien und Solstitien, die Epacten, Indictionen, die Schalttage, der neunzehnjährige Cyklus und seine Einteilung, alles das war den Isländern erst durch die Verbindung mit dem christlichen Abendlande gekommen (vgl. Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung der Germanen I. Stuttg. 1899). Bedas Schrift 'De temporum ratione' (hrg. von Giles in Bedae Opera VI. Lond. 1843) war die Grundlage der isländischen Chronologie. Wann diese Schrift auf Island Eingang gefunden hat, lässt sich nicht feststellen. Jedenfalls hat Ari um ihre Verbreitung grosse Verdienste. Aber schon in heidnischer Zeit, wo an kirchlichen Einfluss noch nicht zu denken war, hatte sich Þorsteinn surtr bemüht, das wohl den Römern entlehnte Sonnenjahr den isländischen Verhältnissen anzupassen (isl. b. SB. I. 8). Im 12. Jahrh. haben sich ganz besonders Bjarni Bergþórsson (so nach Bisks. I. 241; Þorgeirsson nach Rímb. 2) und Stjǫrnu-Oddi um die isländische Zeitrechnung verdient gemacht und diese in klareren Zusammenhang mit der Bewegung der Gestirne, der Sonne und des Mondes gebracht (Rímb. S. 2; 448. — 90 ff.). Von letzterem sind Teile seines Werkes in die komputistischen Arbeiten aufgenommen worden (Rímb. S. 90 ff.). Auf Grund dieser heimischen Forschungen und abendländischer Werke, be-

sonders Bedas (vgl. Rímb. S. 84; 438), sind jene Arbeiten entstanden, die in der Sammlung der *Rímbegla*[1] vorliegen. Was unter diesem Namen veröffentlicht ist, ist eine Sammlung von vier Werken aus ganz verschiedenen Zeiten, wie sie im Anfang des 17. Jahrhs. Björn Jónsson auf Skarðsá zusammengestellt hat. Die älteste dieser Arbeiten gehört dem 12. Jahrh. an. Sie handelt über die Länge der Monate, die Epacte lunares und den Saltus lunae, über die Zeit der Festfeier, über die Einteilung des Jahres in Halbjahre, über die Fastenzeiten, über die Koncurrentes oder Epacte solis, über den grossen Ostercyklus, springt dann zu den Schöpfungsarbeiten an den sieben Wochentagen und zur Datierung der wichtigsten Ereignisse aus der Heilsgeschichte (nach Beda und Hieronymus' Weltchronik) über, knüpft daran das Oddatal (Oddis Berechnungen über den Lauf der Sonne und des Mondes) und endet mit Bemerkungen über die Sterne. Dieses Werk mag vor allem auf Bjarnis komputistische Arbeit zurückgehen; mit ihr wurden Abschnitte aus Oddis Untersuchungen und Hieronymus vereint. Ihm gebührt der Name *Blanda*.[2] — Der zweite Teil (Rímb. 141 ff.) enthält den Fingerkalender, wie wir ihn schon bei Beda (De tempor. rat. Kap. 1) finden. Er war da, um an den Fingern die goldne Zahl sowie die Zeiten und Feste zu berechnen. Ausserdem steht hier der Cisiojanus, das sind jene mittelalterlichen Memorierverse, die das Verständnis des Kalenders erleichtern sollten.[3] Dieser Teil setzt den verbesserten gregorianischen Kalender voraus und ist wohl erst im Reformationszeitalter entstanden. Ihm und dem ersten Teile vereint gebührt allein der Titel Rímbegla d. h. 'Kalenderstümperei' oder Rímbegla hin gamla und demnach auch die Präfatio, nach der man der ganzen Sammlung die Überschrift gegeben hat (S. 2[12]).[4] — Mit diesen beiden Teilen ist dann erst von Björn Jónsson der dritte und vierte Teil verbunden worden: jener ist eine historisch-geographische Arbeit, dieser eine komputistische, die sich mehrfach mit dem ersten und zweiten Teile berührt oder vielmehr diese benutzt hat. Ausserdem sind aber alle möglichen physikalischen, astronomischen, geographischen, arithmetischen Dinge eingefügt, die für die Gelehrsamkeit des Sammlers sprechen. Ein Urteil über das Alter und Verhältnis dieses Teiles zu den beiden ersten zu geben, ist an der Hand des verfügbaren Materials nicht möglich. — Neben diesen komputistischen Arbeiten, von denen einzelne Teile zerstreut auch in andern Handschriften[5] überliefert sind, besitzen wir eine kleine rein astronomische Abhandlung über die Sternbilder *Um stjǫrnumǫrk*,[6] die auf fremder Vorlage fusst und nirgends heimischen Verhältnissen Rechnung trägt.

Auf dem Gebiete der Arithmetik fand das Carmen de Algorismo des Alexander de Villa Dei aus dem 12. Jahrh. auf Island Eingang und wurde

---

[1] Hrg. von Stephanus Björnonis (Havn. 1780). Die komputistischen Arbeiten verdienten eine neue kritische Ausgabe. Es ist fast unmöglich, sich an der Hand des herausgegebenen Materials die Entwicklungsgeschichte des Stoffes klar zu machen.

[2] Dieser Teil ist nach der ältesten Hd. hrg. von Larsson, *Äldsta delen af cod. 1812. 4° gml. kgl. Samling* (Kbh. 1883). Hier ist der Abschnitt über die Schöpfungstage und das Oddatal (Rímb. 78—99) an die Spitze gestellt und darnach Kap. IV aus Aris Ísl. b. interpoliert (vgl. ZfdA. XXVI. 178 ff.). Die Inhaltsangabe in 1812 S. 8 zeigt, dass die andere Überlieferung die richtige ist. Die Blanda und 1812 schliessen beide mit § 80. Die noch in Rímb. folgenden Kap. sind erst später hinzugekommen.

[3] Über den Cisiojanus vgl. Grotefend, *Taschenbuch der Zeitrechnung* S. 17.

[4] Weder cod. reg. 1812 noch die Blanda, soweit ich aus dem Katalog der AM. Hdd. (II. 40) schliessen kann, enthält die Präfatio. Sie findet sich erst in der Rímbegla hin gamla (cod. AM. 724. 4°). Ich trage deshalb Bedenken, sie in alte Zeit zu versetzen, und wage nicht, sie dem Verfasser des ersten Teiles zuzuschreiben, wie F. Jónsson thut.

[5] So der *Cisiojanus* in der Hauksb. S. 229. — [6] Hrg. Gíslason, Prøver S. 476 ff.

in Prosa in die heimische Sprache übersetzt. Dieser *Algorismus*[1] ist eine Abhandlung über den Gebrauch der arabischen Zahlen, deren Ursprung bei den Indern gesucht wird, zu den verschiedenen Rechnungsarten und zum Ausziehen der Quadrat- und Kubikwurzeln. Der Übersetzer hält sich eng an seine Vorlage, aber nirgends spürt man bei ihm deren poetische Form. — Auch Arzneibücher mit ihrem mittelalterlichen Kräuter- und Tieraberglauben,[2] Berichte über fabelhafte Steine und Tiere[3] sind von Isländern übersetzt worden.

§ 340. Etwas mehr Selbständigkeit als in komputistischen, mathematischen und naturgeschichtlichen Arbeiten zeigen die Isländer in geographischen. Schon ihr ganzes Leben, ihr Trieb nach Handel und Reisen, ihre Verbindung mit dem Mutterlande und der fernen Kolonie in Amerika veranlassten sie, auf Wege, Entfernungen und die Lage und Beschaffenheit der Orte zu achten. Dies Interesse wurde durch die Teilnahme an Kreuzfahrten, Pilgerzügen, durch den wissenschaftlichen Verkehr mit dem Abendlande wesentlich gefördert. So finden wir auch in den historischen Werken nicht selten geographische Bemerkungen eingefügt.[4] Ganz besonders erhalten wir durch sie ein ziemlich klares Bild über Norwegen, Island, Grönland. An eine zusammenhängende geographische Darstellung dieser Länder dagegen ist nicht zu denken. Über Island gewährt die Landnáma den besten Aufschluss (vgl. Schumann, Islands Siedlungsgebiete. Lpz. 1900). Systematische Aufzeichnungen finden sich nur von den Fjorden im *Fjarðatal*[5] und von den Zwölfmeilenstrecken an der isländischen Küste im *Tylftatal*.[6] Über die Ausbrüche der Vulkane geben die Annalen seit dem Ausgange des 13. Jahrhs. historische Nachrichten.[7] Die Gaue Norwegens sind zusammengestellt im *Fylkjatal*, die Bischofsitze in Norwegen, England und Schottland im *Biskupsstólatal*,[8] die Teile der skandinavischen Halbinsel und die Inseln Norwegens im 3. Abschnitt der Rímbegla (S. 330 ff.). Über die Fahrt nach Grönland bestehen Kursvorschriften;[9] von Grönland selbst giebt es ein Verzeichnis der Kirchen.[10] Was man über Länder weiss, die ausserhalb Skandinaviens liegen, ist aus fremden Quellen geschöpft und hat meist einen fabelhaften Anstrich; so der Bericht über die verschiedenen Länder und Völker der Erde (Antiq. Russes II. 442 ff.; Rímb. 342 ff.), über die vier Weltströme, die heiligen Gewässer und Brunnen (ebd. 350 ff.). Dahin gehört auch eine Beschreibung der Stadt Jerusalem und besonders des Tempels.[11] Verarbeitet sind ausländische Vorlagen mit Erfahrungen und Beobachtungen eines heimischen Gewährsmannes im *Leiðarvísir* oder dem *Itinerarium ad Sanctam terram*.[12]

---

[1] Hrg. von Munch, Ann. f. nord. Oldkyndh. 1848, 353 ff.; in der Hauksb. S. 417 ff. (vgl. dazu Indl. S. CXXXI f.).

[2] *Úr lækningabók* in Gíslasons Prøver S. 470 ff.

[3] *Indverskir gimsteinar* ebd. S. 416 ff. (vgl. dazu Köhler, *La nouvelle italienne du prêtre Jean et de l'Empereur Frédéric et un récit islandais.* Kl. Schrift. II. 307 ff.); *Náttúrusteinar* Hauksb. S. 227 f. — Über die Ormar vgl. Rímb. 356 ff.

[4] Vgl. Petersen, Haandbog i den gammel-nordiske Geografi (Kbh. 1834; eine systematische Darstellung über die geographischen Kenntnisse der alten Nordländer); Finnur Jónsson, *Lithist.* II. 947.

[5] Hrg. Sturl. II. 474; Kålund, *Hist.-topogr. Beskrivelse af Island* II. 357 ff. 380 ff. (mit Aufzählung der Kirchen); Rímb. 324 ff.

[6] Hrg. von Kålund a. a. O. II. 373 ff. — [7] Zusammengestellt Sturl. II. 475 ff.

[8] Hrg. Hauksb. 501 f. — [9] Hrg. Grönl. hist. Mindesm. III. 212 f.

[10] Hrg. ebd. III. 246 f.

[11] Hrg. von Werlauff, *Summa Geographiae medii aevi ad mentem Islandorum* (Kph. 1821) S. 55 ff.; Antiquités Russes II. 423 ff.

[12] Hrg. von Werlauff a. a. O. S. 9 ff.; Antiquités Russes II. 397 ff.

Die Arbeit zerfällt in zwei scharf von einander getrennte Teile: der erste (S. 9—15) ist eine kurze Weltbeschreibung, deren grösserer Teil Skandinavien mit seinen Nebenländern behandelt und der sicher meist selbständige Arbeit eines isländischen Geistlichen ist. Erst S. 15 3 beginnt der eigentliche Leiðarvísir. Dieser geht zurück auf den Bericht des Nikulás Bergsson (S. 32),[1] der 1159 als Abt von Munkaþverá starb. Nicolás war ein vielgereister Mann und dadurch der beste Gewährsmann für solche Arbeit. Dieser Wegweiser setzt auf Island ein. Der Weg geht über Norwegen und Dänemark nach den Rheinlanden, wohin eine zweifache Route führt, über die Alpen nach Rom und von da nach dem heiligen Lande. Überall werden die geweihten Stätten kurz beschrieben und besonders wird der Kirchen gedacht. So spricht aus allem der Geistliche. Beide Teile sind offenbar von demselben Verfasser. Dies Werk ist die einzige umfassendere, selbständige geographische Arbeit, die wir von Isländern besitzen. Der kleine Wegführer von Lübeck nach Rom mit Angabe der Entfernung der Orte (Hauksb. 502) geht wohl auf eine deutsche Vorlage zurück. Nicht erhalten ist die *Flos peregrinationis*, in der Gizurr Hallzson († 1206) die südlichen Lande und besonders Rom beschrieben hatte (Sturl. I. 206), und die *Gripla*, die noch Björn Jónsson auf Skarðsá benutzt hat, über deren Inhalt sich aber nichts sagen lässt (vgl. Grön. hist. Mindesm. III. 222 ff.).

§ 341. Die gegenseitige Wechselwirkung zwischen der ausländischen Literatur und der heimischen, die man bei den Isländern auf allen wissenschaftlichen Gebieten beobachten kann, zeigt sich auch in der grammatischen und sprachgeschichtlichen Literatur der Insel. Die *Glossenliteratur*, die in der althochdeutschen Sprachgeschichte eine so wichtige Rolle spielt, ist freilich sehr spärlich. Nur zwei Fragmente, die der frühsten Zeit schriftlicher Aufzeichnung angehören, sind erhalten; das Haus mit seinen Teilen, Hausgeräte, einige Tiere, die Sternbilder, mythische Personen und Dinge, sowie Getränke werden glossiert.[2] Ausserdem existiert das Fragment einer grammatischen Glosse, in der nach Donats Ars minor die Verbalformen von *amare* und die Bezeichnungen des Numerus, Tempus und Genus übersetzt werden.[3] Obgleich jene Glossen wegen ihres Alters gewisse sprachgeschichtliche Bedeutung haben, so sind sie doch zu gering, als dass sie eine Rolle in der grammatischen Literatur spielen könnten. Von um so grösserer Wichtigkeit sind die sogenannten grammatischen Traktate, in denen wir literarische Erzeugnisse haben, wie sie kein andrer germanischer Stamm den Isländern zur Seite stellen kann. Während andre Völker nur die lateinische Sprache grammatisch zergliederten und aus dieser die Beispiele zu den sprachlichen Erscheinungen und den rhetorischen Figuren nahmen, verwerteten die Isländer die alten Grammatiker des Abendlandes für die heimische Sprache und belegten mit Beispielen aus ihrer Dichtung die erlaubten und falschen Bilder der gebundenen Rede. So besitzen wir hier allein Werke von Zeitgenossen über die sprachlichen Erscheinungen der Muttersprache. Die Veranlassung zu diesen Arbeiten gab das praktische Bedürfnis. Die Fülle der Erzeugnisse in Poesie und Prosa, die bei den Isländern von Mund zu Mund ging, die Gesetze, die neu hinzukommende

[1] Über ihn Tím. VIII. 200 f. Vgl. auch oben § 160.

[2] Das eine ist nach cod. reg. 1812. 4⁰ hrg. von Gering, ZfdPhil. IX. 385 ff. und von Larsson, *Äldsta delen af cod. 1812. 4⁰*, 41 ff.; das andere nach cod. AM. 249 fol. von Þorláksson in den Småstykker udg. af Samf. til Udg. af gammel nord. Lit. S. 78 ff.

[3] Hrg. von Björn Ólsen, *Den 3. og 4. grammatiske Afhandling i Snorres Edda* S. 156 ff. Die Quelle findet sich bei Keil, *Grammatici latini* IV. 360 f.

Literatur der abendländischen Kulturwelt, alles das drängte zur Aufzeichnung auf Pergament hin. Nun war aber damals das einzige Mittel, Dinge aufzuzeichnen und der Nachwelt zu überliefern, das 16stäbige Futhark, und dies genügte nicht, um die vielen Laute, die der Isländer hatte, auch nur annähernd wiederzugeben. Dazu kam, dass die Runen zur Wiedergabe grösserer Werke viel zu schwerfällig waren. Auf der andern Seite haben sicher schon frühzeitig zahlreiche Isländer die lateinische Schrift des Abendlandes gekannt; sie ist mit dem Christentum in den Kreis ihrer Interessen getreten. Denn dass Bischöfe wie Ísleifr, Gizurr u. a., die im Abendlande ihre geistige Bildung geholt und diese dann auf ihrer Insel fortgepflanzt haben, der lateinischen Schrift unkundig gewesen sein sollen, ist undenkbar. Aber diese lateinische Schrift genügte nur für lateinische Werke, nicht aber für die lautlichen Erscheinungen der heimischen Sprache. Diesen gerecht zu werden, galt es Mittel und Wege zu finden, und dies Ziel konnte nur erreicht werden durch die Schöpfung einer isländischen Lautschrift. Der erste Isländer, der diesen Weg betreten hat, war ein Laie, der Zimmermeister Þóroddr Gamlason. Im Auftrage des Bischofs Jón von Hólar baute er (um 1110) die Kirche von Hólar und hörte während dieser Arbeit dem grammatischen Unterrichte in der Bischofsschule zu, nahm die Dinge in sich auf und wurde nun der grösste Künstler in der Grammatik (Bisks. I. 163). Das ist derselbe Þóroddr, der in dem Vorwort der grammatischen Abhandlungen *rúnameistari* genannt und von dem gesagt wird, dass er neben Ari auf Grund des Priscianischen Alphabetes das 16stäbige heimische Futhark erweitert habe (SnE. II. 4 f.). Aus dem Bericht der Jónssaga (Bisks. a. a. O.) geht ferner klar hervor, dass Þóroddr nicht allein das Futhark erweitert, sondern dass er auch dazu sprachliche Bemerkungen gemacht hat. Die Arbeit selbst ist nicht erhalten, aber Björn Ólsen hat mit grosser Wahrscheinlichkeit gezeigt, dass sie in der Abhandlung des Óláf Þórðarson aufgenommen worden ist (Kap. 3—4; SnE. II. 70 ff.; Gramm. Lit. II. 40 ff.).[1] Darnach hat Þóroddr das Runenfuthark vor allem durch die Runendiphthonge *(límingarstafir í rúnum)* erweitert, indem er neue Zeichen schuf, die die Doppellaute des Isländischen wiedergaben. Zugleich verglich er auch die heimischen Zeichen mit den lateinischen. Hiermit war aber der erste Schritt gethan, die lateinischen Zeichen den heimischen Lauten anzupassen. Diese Aufgabe hat nur wenige Jahrzehnte später ein unbekannter Geistlicher gelöst, dessen Arbeit in der *ersten grammatischen Abhandlung* erhalten ist.[2] Denn dass diese Þóroddr verfasst hat, wie Vigfússon annahm (Prolog. zur Sturl. XXXVIII ff.), ist durchaus unwahrscheinlich. Die Abhandlung ist zwischen 1130 und 50 entstanden. Wohl wissen wir, dass damals bereits Aufzeichnungen in lateinischer Schrift existierten (— so stammt die erste Gesetzaufzeichnung aus dem Jahre 1117 —), aber die Wiedergaben waren ungenügend, und so mussten neue bequeme Zeichen gefunden werden, durch die man die isländischen Laute zu Pergament bringen konnte. Diese hat der Verfasser der Abhandlung, der ein für seine Zeit

[1] Die grammatischen Abhandlungen sind hrg. nach dem cod. Worm. in der SnE. von Rask S. 270 ff.; von Egilsson S. 157 ff.; in AM. II. 1 ff. (mit lat. Übersetzung); am besten unter dem Titel: *Islands gramm. Literatur i Middelalderen* von Dahlerup und Jónsson, *Den første og anden grammatiske Afhandling i Snorres Edda* (Kbh. 1886) und Björn Ólsen, *Den tredje og fjerde gr. Afh. i SnE.* (Kbh. 1884; mit guter Einleitung). Vgl. Björn Ólsen, *Runerne i den oldislandske Literatur* (Kbh. 1883). Über Þórodd vgl. Maurer, *Altnord.* S. 54.

[2] Hrg. a. a. OO. Vgl. hierzu Björn Ólsen, *Runerne* S. 90 ff.; Lyngby, *Den oldnordiske Udtale oplyst ved den ældste Afhandling om Retskrivningen i SnE.* Tidsskr. f. Phil. og Paed. II. 289 ff.; Holtzmann, *Altdeutsche Grammatik* I. 55 ff. (deutsche Übersetzung).

aussergewöhnliches phonetisches und grammatisches Talent besass, nach dem Vorbilde der Engländer (S. 20 f.) geschaffen. Ganz besonders galt es, für die umgelauteten Vokale neue Zeichen zu finden (S. 22). Auch die langen und nasalierten Vokale werden von ihm genau bezeichnet. In rhetorisch-dialogischer Form weist er etwaige Einwände gegen sein Vokalsystem, das 36 Vertreter hat, zurück. Im zweiten Abschnitt (S. 34) behandelt er dann die Konsonanten, denen er in Anlehnung an die lateinische Bezeichnung Namen beilegt. Wiederholt zieht er dabei vergleichend das Lateinische, aber auch das Griechische und Hebräische heran. Mit Bemerkungen über die Abbreviaturen oder Titlar und die Anwendung der Majuskel für die Doppelkonsonanten beschliesst er seine Arbeit, die er mit vielen aus der heimischen Sprache entlehnten Beispielen illustriert und die er jedem zur Benutzung empfiehlt, der kein besseres Alphabet zur Aufzeichnung religiöser Schriften, Gesetze, Genealogien oder andrer nützlichen Bücher kenne. — Die Folge hat gelehrt, von welcher Bedeutung diese Arbeit war: sie bildet die Grundlage, durch die es allein möglich geworden ist, dass die umfangreiche Literatur der Isländer aufgezeichnet werden konnte. Die hier entworfenen Zeichen sind im ganzen Mittelalter gebraucht worden und haben zum grossen Teil bis heute Geltung. Als grammatische Arbeit hat sie aber noch heute für uns einen unbezahlbaren Wert, da sie Mitteilungen, wie die über die nasalierten Vokale, enthält, die schwerlich aus den Handschriften allein zu erschliessen gewesen wären. Zugleich ist aber auch der Verfasser der echte Typus eines jener isländischen Geistlichen, denen wir die umfangreiche Literatur des Mittelalters verdanken. Er war nicht allein in der lateinischen Literatur des Abendlandes heimisch — so zitiert er eines der Distichen Catos (S. 33 f.) —, sondern wenigstens ebensosehr auch in der vaterländischen: er kennt die Gesetzliteratur seiner Heimat, die genealogischen Aufzeichnungen, Aris Werke und zitiert wiederholt Skaldenstrophen (von Þjóðólf Arnórsson S. 29; von Óttar svarti S. 32).

An diesen grammatischen Traktat schliesst der Cod. Worm. eine weitere lautgeschichtliche Arbeit. Diese ist ein Teil der Snorra-Edda und ist in dieser zu besprechen. Was Finnur Jónsson gegen diese Auffassung vorgebracht und für ihre Sonderexistenz in die Wagschale geworfen hat (Aarb. 1898, 327 ff.), kann mich nicht von meiner Überzeugung abbringen.

Im Vergleich zum ersten Traktate tritt die *grammatisch-rhetorische Abhandlung* des Óláf Þórðarson, der sogenannte *dritte grammatische Traktat*,[1] an Bedeutung zurück. Dass Óláfr Þórðarson, der Lieblingsneffe Snorris, der Verfasser dieser Arbeit ist, wird in der Überlieferung wiederholt bezeugt (SnE. II. 212_4, 216^4; 427_2). Auch geht es indirekt aus dem Traktate selbst hervor, da sich der Verfasser bei Erwähnung der Valdimarsrunen auf Valdimar von Dänemark als seinen Herrn beruft (SnE. II. 76). Es ist aber bekannt, dass Óláfr 1240—41 bei Valdimar weilte. Am Hofe Valdimars hatte Óláfr die mannigfaltigsten Anregungen (Fms. XI. 396), hier lernte er die Idiome der dänischen und deutschen Sprache kennen (SnE. II. 134^9), von hier brachte er das durch Valdimar erweiterte Runenfuthark mit. Bald nach der Rückkehr in die Heimat mag die Arbeit entstanden sein. Vorbild und Grundlage bildeten lateinische Grammatiker, aber ihre Regeln sind auf die isländische Sprache angewendet und mit Beispielen aus der nordischen

[1] Hrg. a. a. OO.; nach AM. 748, 4° SnE. II. 397 ff.; nach AM. 757, 4° ebd. II. 501 ff. — Über Óláf vgl. oben § 153. Die Kenntnis der mittelalterlichen Grammatiker bezeugt, dass Óláfr geistliche Schulung genossen hatte, wofür auch die Bezeichnung *subdiacn* in den Annalen spricht (Ann. reg. z. J. 1259).

Skaldendichtung belegt. Die Abhandlung zerfällt in zwei Teile: den *Málfræðinnar grundvǫll* (K. 1—9) und das *Málskrúðsfræði* (K. 10—16); jener enthält die grammatischen, dieser die rhetorischen Untersuchungen. Mit Bemerkungen über den Ton und Laut, die sich vielfach mit den Worten in der SnE. decken, hebt die Abhandlung an und springt dann mit Erklärung der *rǫdd* auf die Sprache und die Schrift über, die der Verfasser im Anschluss an seine Quelle, Priscian, in engsten Zusammenhang untereinander bringt: die Schrift ist die geschriebene Sprache. Von jetzt an folgt Óláfr den Institutiones des Priscian und handelt von der Natur der Laute und den Elementen der Lautlehre, immer in Anlehnung an die lateinische Quelle, aber unter dem Einflusse heimischer Arbeiten, vor allem der Snorra-Edda, und nur mit Anwendung auf die isländischen Laute. Dabei kommt er auch auf die Runen zu sprechen (Kap. 3 § 8 ff.) und verquickt hier die Arbeit Þórodds und Valdimars Versuche, die punktierten Runen einzuführen, mit Priscianischer Gelehrsamkeit. Mehrfache Andeutungen lassen erkennen, dass er diese grammatischen Dinge nicht nur der Sprache, sondern auch der Metrik wegen behandelt hat (vgl. ZfdPhil. XXII. 149). Zeigt Óláfr im ersten Teile mehr oder weniger Abhängigkeit von anderen Arbeiten und nirgends neue, anregende Gedanken, so hat er im zweiten Teile eine Arbeit geschaffen, die auch im Isländischen einzig dasteht, denn die Erweiterung im 4. Traktate ist nichts anders als ein sklavisches Anhängsel an Óláfs Werk. Hier behandelt er die rhetorischen Figuren, die figurae permissivae und prohibitivae der mittelalterlichen Grammatiker. Seine Vorlage ist das überarbeitete dritte Buch von Donatius' Ars major, auf das er sich selbst wiederholt als seine Quelle beruft, wie er auch im ersten Teile mehrfach Priscian zitiert hat. Die Übereinstimmungen mit Ælfrics Grammatik machen die Benutzung eines Exemplars wahrscheinlich, das aus England stammt. Wie in dieser Vorlage werden Barbarismus, Soloecismus, Metaplasmus, Scemalaxeos und Tropus mit allen ihren Unterarten besprochen. Die Bedeutung der Arbeit liegt darin, dass Óláfr die heimische Skaldendichtung von der sprachlich-rhetorischen Seite betrachtet, die rhetorischen Figuren mit Beispielen aus der isländischen Dichtung belegt und die griechisch-lateinischen termini technici meist durch isländische ersetzt. Nicht immer stehen ihm zu seinen Theorien genügend Beispiele zur Verfügung (so beim Soloecismus B. Ólsen S. 76). Das Quellenmaterial, das Óláfr dabei verwandte, ist ziemlich umfangreich und zeugt für die Kentnisse des Bearbeiters. Neben den älteren klassischen Skalden, die auch Snorri in der Edda benutzt hat, ist besonders das Háttatal häufig herangezogen. Verschiedene Vísur der Skalden sind nur hier überliefert. Seine eigne Dichtung scheint Óláfr nirgends verwertet zu haben. In dieser Beziehung steht er in schroffem Gegensatze zum Verfasser der folgenden Abhandlung.

Der *vierte grammatische Traktat* ist die unmittelbare Fortsetzung und Ergänzung von Óláfs rhetorischer Abhandlung. Wie diese ist sicher auch er zu Lehrzwecken bestimmt gewesen. Das Doctrinale Alexanders de Villa dei und Ebrards Graecismus sind unterdessen nach Island gekommen; mit fast sklavischer Anlehnung an diese Werke werden in dem Traktate die Tropen der Dichtung, die *colores rhetorici*, besprochen, so u. a. die Apostropha, Emphasis, Euphonia, das Antiteton, der Euphemismus. Die Erklärung der Begriffe ist oberflächlicher als bei Óláf; von den Beispielen sind die meisten vom Verfasser selbstgedichtete Vísur, nur wenige sind aus der Blüteperiode der Skaldendichtung geschöpft. Und diese selbstgedichteten Strophen zeigen in jeder Beziehung den Verfall der Dichtkunst. Aus

Anspielungen auf historische Ereignisse (vgl. S. 123) geht hervor, dass die Strophen und demnach auch der Traktat nur dem 14. Jahrh. angehören können. Dazu findet sich die Arbeit nur im Cod. Worm., und es darf als sicher angenommen werden, dass der Schreiber dieser Handschrift der Verfasser der 4. grammatischen Abhandlung ist. Aus äussern wie inneren Gründen vermute ich aber in diesem den Bruder Arni, den unehlichen Sohn des Bischofs Laurentius, der Mönch des Benediktinerklosters Þingeyrar und später Lehrer der Schule zu Hólar war, ein vorzüglicher Schreiber und guter Dichter (Bisks. I. 832; 850) und Amtsgenosse des Óláf Hjaltason, des tüchtigsten Grammatikers seiner Zeit, dem er die lateinischen Vorlagen seiner Arbeit wohl verdankt (vgl. ZfdPhil. XXII. 132 ff.). Dieser Arni hat nun im Cod. Worm. ein Lehrbuch der heimischen Sprache und Dichtkunst geschaffen, dessen erster Teil eine Sammlung aller dem Schreiber bekannten sprachlichen Arbeiten enthielt. Allein die älteren Arbeiten wurden von ihm nicht einfach abgeschrieben, sondern vielfach redigiert. Vor allem erhielten die sprachlichen Bemerkungen, die Snorri als Einleitung zum Háttatal bestimmt hatte, eine ganz andre Gestalt; sie wurden von der Edda ganz losgetrennt, die Figuren, die die sprachlichen Bemerkungen erläutern sollten, wurden als unverständlich bei Seite gelassen, ganze Stücke aus der älteren grammatischen Abhandlung wurden eingefügt, und dieses neue Gebilde ward namentlich am Eingang und Schlusse durch nichtssagende Mönchsweisheit erweitert. Auch der erste und dritte Traktat haben sich verschiedene Änderungen gefallen lassen müssen. Zugleich aber wurde diese umredigierte Sammlung mit einem Vorwort versehen, das die geistige Schwäche des Überarbeiters in ihrem vollen Lichte zeigt (SnE. II. 2 ff.; bei Bj. Ólsen S. 152 ff.): es ist hohles Mönchsgeschwätz, das nur durch die Erwähnung des Þórodd rúnameistari einige Bedeutung hat. Dies Vorwort bezieht sich aber nicht allein auf die grammatischen Abhandlungen, sondern auch auf Snorris Háttatal, vor dem sich jene unmittelbar befinden. Auch in dieser Thatsache liegt ein Beweis, dass Snorris sprachliche Abhandlung nichts andres hat sein sollen als eine Einleitung zum Háttatal.

§ 342. Die bisher besprochenen sprachlich-grammatischen Arbeiten waren mehr oder weniger angeregt durch die ausländische Literatur. Unbeeinflusst von dieser ist das bedeutendste wissenschaftliche Werk Islands, die *Edda*[1] des Snorri Sturluson, des grössten Sohnes der

[1] Ausg. der SnE. von Resenius, *Edda Islandorum* (Havn. 1665); von Rask (Stockh. 1818); von Sveinbjörn Egilsson (Reykj. 1848—49); Editio AM. 3 Bde. (Kph. 1848—87; beste und vollständigste Ausgabe); von Þorleifur Jónsson (Kph. 1875); von Finnur Jónsson (Kbh. 1900); Wilken, *Die prosaische Edda* im Auszuge; nebst ausführlichem Glossar (Paderb. 1877. 1882); *Háttatal* hrg. von Th. Möbius 2 Bde. (Halle 1880—81). — Übersetzungen ins Deutsche vgl. oben S. 569; von Rühs (im Auszug mit einer Einleitung über die nord. Poesie und Mythologie; Berl. 1812); ins Dänische von Nyerup 2. Udg. (Kbh. 1865); *Gylfaginning* von Finnur Jónsson (Kbh. 1902); ins Englische von Dasent (Stockh. 1842); von Anderson (Chicago 1880). — Vgl. P. E. Müller, *Über die Ächtheit der Asalehre und den Werth der Snorroischen Edda* (Kph. 1811); Schlözer-Ihre, *Isländische Litteratur und Geschichte* S. 14 ff.; Wilken, *Untersuchungen zur SnE.* (Paderb. 1878); Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde* V. 165 ff.; Finnur Jónsson, *Edda Snorra Sturlusonar, dens oprindelige Form og Sammensætning* Aarb. 1898, 283 ff.; Bergmann, *La fascination de Gulfi* 2. éd. (Strassb. 1871); Mogk, *Untersuchungen zur Gylfaginning* PBB. VI. 477 ff.; VII. 203 ff. (Handschriftenverhältnis und Quellen); Uppström, *Skáldskaparmála-Qvæði Snorra-Eddu* (Ups. 1859); Gíslason, *Bemærkninger til nogle steder i Skaldskaparmál* Aarb. 1879, 185 ff.; zu den Nafnaþulur: Munch, Annal. 1846, 81 ff. (Saml. Afhandl. I. 203 ff.); Bugge, *Bjarne Kolbeinsson og Snorres Edda* Aarb. 1875, 209 ff.; Finnur Jónsson, German. Abhandlungen für K. Maurer 491 ff.; Brenner, *Der Traktat der Uppsala Edda* ZfdPhil. XXI. 272 ff.; Mogk, *Der sogenannte 2. grammatische Traktat der SnE.* ZfdPhil. XXII. 129 ff.; Gíslason, *Háttatal Snorra Sturlusonar.* Forelæsn. I. 1 ff.

Insel im Mittelalter. Über das Leben dieses seltenen Mannes ist § 150, über die Bedeutung und Geschichte des Wortes Edda § 14 gehandelt. Nur Snorris Werke gebührt dieser Titel, das man fälschlicher Weise bald als jüngere, bald als prosaische Edda bezeichnet. Wiederholt hat man Snorri den ersten Entwurf dieser Arbeit abgesprochen und ihm nur redaktionelle Thätigkeit an ihr zuerkannt. Das ist nach unzweideutigen Zeugnissen ganz unberechtigt.[1] Nur die Überlieferung der Edda erklärt es, dass diese Annahme überhaupt auftauchen konnte. Die Edda mit ihren verschiedenartigen Stoffen, mit ihren unzähligen Beispielen ist kein Werk, das sich aus einem Gusse niederschreiben liess, wie eine Saga. Es musste zunächst gesammelt und dann geordnet und zusammengesetzt werden. Dieser erste Teil der Arbeit ist in der ältesten Handschrift, dem cod. Upsaliensis, in einer flüchtigen und mit mehreren Beilagen versehenen Abschrift erhalten. Denn es ist ganz undenkbar, dass ein flüchtiger Abschreiber eine tadellose Vorlage so verwirren konnte, wie die Edda in dieser Handschrift, namentlich in Skaldskaparmál, vorliegt. Wohl aber kann durch spätere Bearbeitung eine ungeordnete Materie in die ansprechende Ordnung gebracht werden. Aus diesem Entwurf geht klar hervor, was die Überschrift der Upsalaer Edda sagt und die Überlieferung bestätigt, dass nach Snorris Plane das Werk in drei Hauptteile zerfallen sollte, einen mythologischen, einen sprachlichen und einen metrischen. Letzterem legte Snorri sein Háttatal (vgl. § 151) zu Grunde, das schon fertig vorlag und das aus dem Gedanken, die Metrik der alten Dichter zu behandeln, entstanden sein mag. Natürlich wurde zu diesem Entwurfe noch fortwährend hinzugefügt. Diese Ergänzungen sind ganz planlos von dem Schreiber der Upsalaer Edda da abgeschrieben, wo er sie zufällig fand. Daraus erklärt sich, dass ganze Abschnitte, wie die Þórsmythen, die nach Gylfaginning gehören, an ganz unrichtiger Stelle stehen. In diesem unvollständigen und wirren Zustande hat Snorri die Edda hinterlassen. Es galt noch Ordnung in die Arbeit zu bringen, und dieser Aufgabe hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach sein Neffe Óláfr Þórðarson unterzogen, der den Stoff ordnete, hier und da erweiterte, gelegentlich auch ein Stück ausschaltete. Auf diese redigierte Edda, die jedenfalls im Sinne Snorris hergestellt ist, gehen die Codd. der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen, zu Utrecht, der Wormianus zurück, doch so, dass die einzelnen Schreiber ihrer Vorlage gegenüber gewisse Selbständigkeit an den Tag gelegt haben. Gleichwohl lässt sich aus allen Hdd. das Ziel und der Plan von Snorris Arbeit klar erkennen. Darnach war es die Absicht Snorris, ein Handbuch der Poetik zu schaffen, aus dem man lernen konnte, woher die dichterischen Umschreibungen, die Kenningar, stammen, welcher Umschreibungen und poetischen Ausdrücke sich die klassischen Skalden (*hǫfuðskald*) bedient haben und welche metrischen Formen in der nordischen Dichtung gestattet sind. Dieser dreifachen Aufgabe gemäss zerfiel das Werk in drei Teile. Im ersten, der *Gylfaginning* ('Täuschung des Gylfi'), giebt Snorri auf Grund alter mythologisch-didaktischer Gedichte (besonders der Vǫluspá, Vafþrúðnismál und Grímnismál) einen Überblick über die altheidnische Glaubenslehre, in der die meisten Kenningar wurzeln. Neben der eddischen Dichtung verwertete er zuweilen auch die skaldische Poesie und die Volks-

[1] Vgl. die Überschriften des Cod. Ups. (SnE. II. 250) *Bok þessi heitir edda; hana hevir saman setta Snorri Sturlosonr eptir þeim hætti sem her er skipat;* AM. 748 (SnE. II. 427 f.): *upphefr skalldskaparmál . . . eptir þvi sem fyri fundið var i kvæðum hǫfutskallda ok Snorri hæfir siþan samanfæra latit.* Ebenso im Oddverja-Ann. zum Jahre 1241 (Ann. S. 481): (Snorri) *samsetti Eddu.*

überlieferung. Durch falsche Kombination oder unrichtige Auffassung sind hier und da Missverständnisse in die Arbeit gekommen, doch ist diese als Ganzes klar durchgeführt. Allgemeine Bemerkungen über die Schöpfung und die Einteilung der Erde und die Einwanderung der Asen nach dem Norden leiten die Arbeit ein. Um der neuen Herrscher, der Asen, Weisheit zu erproben, macht sich König Gylfi von Schweden zu ihnen auf, erscheint unter dem Namen Gangleri als alter Mann bei ihnen und erfährt durch Frage und Antwort von Hár, d. i. Óðin, und seinen Spaltgestalten Jafnhár und Þriði von der Schöpfung der Welt und der Wesen, von den heiligen Stätten der Götter, von der Weltesche, von den einzelnen Göttern und ihren Abenteuern, vom Götteruntergang und von der Erneurung der Welt. Unter plötzlichem Donner wird nach dieser Belehrung Gylfi der Wohnung der Asen entrückt und befindet sich auf freiem Felde. — In ganz ähnlicher Weise wie Gylfaginning wird auch der zweite Teil, die *Skaldskaparmál* ('Sprache der Dichtung'), eingekleidet, nur hat hier der Bearbeiter die von Snorri geplante Einkleidung viel ungenügender durchgeführt als im ersten Teile. Diese Einkleidung bilden die *Bragarœður*. Die Asen sind beim Meerriesen Ægir zum Mahle; Ægir unterhält sich mit Bragi, und dieser erzählt ihm den Ursprung der Dichtung und giebt dann eine systematische Aufzählung poetischer Bilder und poetischer Worte. Die meisten werden mit Halbstrophen klassischer Skalden belegt, und dadurch werden die Skaldskaparmál eine der wichtigsten Quellen der Skaldendichtung. Die Anordnung ist so, dass zuerst die *Kenningar* stehen (der Poesie, Asen, Himmel und Erde, Meer, Sonne, Wind, Feuer, Winter und Sommer, Mensch, Gold, Kampf und Waffen, Schiff, Christus, Könige und ihr Gefolge), dann kommen die poetischen Worte, die *ókend heiti,* in ähnlicher Reihenfolge und endlich die Bezeichnungen, mit denen ein Ding für ein anderes, das in enger Beziehung zu jenem steht, ausgedrückt werden kann, die *fornofn* oder *viðkenningar*. Der letzte Abschnitt ist nicht ausgeführt gewesen, da hier die Beispiele aus der Skaldendichtung vollständig fehlen. Bei einigen Kenningar, ganz besonders bei denen des Goldes, sind Erzählungen eingefügt, die den mythischen oder saggeschichtlichen Hintergrund der Kenning erklären. Diese Erzählungen sind wohl von Snorri oder einem seiner Schüler besonders aufgezeichnet worden und stehen daher im cod. Ups. am Schlusse. Es sind die Sagen und Mythen vom Hjaðningenkampf, vom Ursprung des goldnen Haares der Sif und der andern Götterkleinode, die die Zwerge geschmiedet haben, von der Otrbusse, von Hrólf kraki und von Fróðis Mühle. — Alsdann folgt der dritte Teil, das *Háttatal* oder richtiger der *Háttalykill,* die Aufzählung der einzelnen metrischen Hættir, die an der Hand von Snorris Háttatal erklärt sind. Nach Snorris Plane sollte dieser Teil eingeleitet werden durch einen Abschnitt über die Töne und Laute und die Verbindung der Sprachlaute zur Silbe und zum Worte, den Grundpfeilern aller Sprache und damit auch aller Poesie. Seiner Anregung mag es zuzuschreiben sein, dass einer seiner Schüler Mund und Zunge mit einem Spielplan verglich, auf dem die Laute einander zugeworfen und dadurch verbunden werden, oder mit der Simphonie, in der die Konsonantensaiten mit den Vokalschlüsseln gemeinsam den Ton geben. Óláfr hat bei seiner Bearbeitung diese ganze sprachliche Einkleidung bei Seite gelassen, hat aber die allgemeinen Bemerkungen über Ton und Laut in seinen grammatischen Traktat aufgenommen. Nach dieser Einleitung, die sich schon durch ihre Überschrift (*her segir af setningo hatta lyckilsins* SnE. II. 364) als Teil des Háttalykils zu erkennen giebt, folgte der eigentliche Háttalykill.

In diesem werden an der Hand des Háttatals die metrischen Grundbegriffe und die verschiedenen Hættir der nordischen Dichtung erklärt. Es wird dabei von der Dróttkvættstrophe ausgegangen, ihre Abarten, Erweiterungen und Kürzungen folgen in der Besprechung, daran reihen sich die Runhent- und schliesslich die eddischen Metren. Auch dieser Kommentar ist wohl von Snorri im allgemeinen vorgezeichnet, aber schwerlich von ihm selbst ausgeführt. Wie in Skaldskaparmál zeigt sich auch hier das Unfertige: die anfangs so eingehenden Erörterungen werden immer dürftiger, bis sie schliesslich ganz aufhören und die Strophe nichts als der Name begleitet. Aus all diesem geht klar hervor, dass Snorri seine Edda in einem unfertigen Zustande hinterlassen hat, zugleich aber auch, dass er das, was er hinterlassen, schwerlich allein zusammengestellt hat, dass vielmehr die Arbeit nur nach seinem Plane entworfen und von ihm geleitet, aber gemeinsam mit einem oder mehreren seiner Schüler ausgeführt worden ist. Nur der erste Teil, die Gylfaginning, ist im allgemeinen vollendet gewesen, als Snorri aller Wahrscheinlichkeit nach die Fehden der Insel zwangen, die Arbeit liegen zu lassen. Ob die Beilagen, die sich vor den eigentlichen Skaldskaparmál in der Upsalaer Edda befinden, in irgendwelchem Zusammenhange mit der Poetik stehen, bedarf noch der Untersuchung. Es sind dies das Skaldatal (hrg. SnE. III. 251 ff.), das Geschlechtsregister der Sturlungen bis auf Egil Sǫlmundarson, Snorris Neffen, (hrg. Dipl. island. I. 501 ff.) und das Verzeichnis der isländischen Gesetzsprecher bis auf Snorri (1222—31; hrg. ebd. 498 ff.). Auffallend ist zweifellos ein Skaldenverzeichnis vor den Erörterungen über die Skaldensprache, die durch die Strophen besonders der dort angeführten Dichter beleuchtet werden. Aber dies mag nur dem ersten Entwurfe mit angehört haben und vom Ordner in Snorris Sinne bei Seite gelassen worden sein. Jedenfalls findet sich in der überarbeiteten Edda nichts davon. — In diese ungeordnete literarische Masse ist später Ordnung gebracht worden. Die Verbindung von Óláfs grammatischem Traktate mit der Edda in der Überlieferung, die Benutzung der Bemerkungen über die Laute in diesem und ihre Ausmerzung in der Edda, das Verhältnis Snorris zu Óláf, die Neigungen Óláfs u. a. sprechen dafür, dass Óláfr Þórðarson dieser Ordner gewesen ist. Er ergänzte mit Hilfe einer Sammlung eddischer Gedichte die Gylfaginning, gruppierte die Skaldskaparmál, fügte hier die prosaischen Stücke in den Text ein, erweiterte andere Erzählungen, wie z. B. die Erzählung von der Otterbusse durch die ganze Niflungensage, brachte Haustlǫng, die Þórsdrápa und andre Gedichte, wohl auch die Nafnaþulir, in das Werk, schaltete die lautlichen Bemerkungen vor Háttatal aus und erweiterte den Prolog und Epilog. An eine Vervollkommnung des letzten Teiles von Skaldskaparmál und Háttatal hat sich der Überarbeiter nicht gemacht. So ist der gemeine Text in gewissem Sinne konservativ hergestellt.[1]

Die Unordnung, die einst in dem eddischen Material geherrscht hat, zeigen auch zwei spätere eddische Arbeiten, deren gemeinsame Vorlage um 1300 entstanden sein mag. Nach Müllenhoff nenne ich sie *die kleine Skalda*. Dieses war ein Sammelwerk zum Verständnis der Skaldensprache, dessen erster Teil Óláfs grammatische Abhandlung enthielt, während der zweite Abschnitte über Kenningar und Heiti auf Grund von Snorris Skaldskap-

[1] Finnur Jónsson, der zuletzt über das Handschriftenverhältnis gehandelt hat, betrachtet die Sache ganz vom Standpunkte des geschulten Denkers und Philologen. Er stellt an den Urheber des Werkes Forderungen, die wir heute an solche Arbeit stellen würden, und wird dadurch den gegebenen Thatsachen nicht gerecht. In den Werdegang der Snorra-Edda hat er sich m. E. nicht zu versetzen gewusst; Müllenhoff hat das ungleich besser verstanden.

armál brachte. Beide Teile verband eine selbständige Arbeit, in der die Kenningar der Skalden ohne Beispiele aufgezählt werden, doch so, dass die folgende Kenning immer in innerem Zusammenhange mit der vorhergehenden steht. An diese Kenningarkette schlossen sich die Erzählungen von der Mühle Grotti, dem Fenriswolf und ein Abschnitt über die Kenningar des Goldes. Die Zusammenstellung der Kenningar nach der Edda war ziemlich subjektiv; nur in den unausgeführten Abschnitten über die heiti und fornǫfn hält sich der Bearbeiter eng an die Skaldskaparmál. Auch die Nafnaþulur befinden sich am Ende dieser Arbeit, sind aber wesentlich erweitert, ohne dass in diese Erweiterungen irgendwelche Ordnung gebracht ist. Erhalten ist diese Skalda in zwei späteren Abschriften, deren Schreiber sich ihrer Vorlage gegenüber wieder sehr subjektiv verhalten zu haben scheinen. Die eine (hrg. SnE. II. 397—494) enthält die ganze Abhandlung Óláfs, während sich die andere (hrg. SnE. II. 501—572) auf die Wiedergabe der Einleitung und der Erklärung des Barbarismus beschränkt; beide haben dann die verbindenden Kettenkenningar und die letzten Abschnitte (heiti, fornǫfn, nafnaþulur) gemein, während die Abschnitte aus Skaldskaparmál sehr von einander abweichen. Weder in der einen noch in der andern Abschrift lässt sich System in der Arbeit erkennen. Die wiederholten Berufe auf die Bragarœður als Teil der Edda in der jüngeren Abschrift (S. 521[2]; 532[24]) machen wahrscheinlich, dass ihr Schreiber seine Vorlage durch die geordnete Sammlung der Skaldskaparmál erweitert habe.

Andere wissenschaftliche Arbeiten von Isländern sind nicht erhalten. Erwähnt sei noch die grosse Vorliebe der Isländer für die Sprichwörter. Deren muss es schon in alter Zeit viele gegeben haben, denn oft begegnen sie in den Sagas (zusammengestellt von Vigfússon, Icel. Prose Reader S. 259 ff.). Durch Zufall sind uns solche in grösserer Anzahl erhalten in einer Handschrift des 15. Jahrhs. (hrg. von Kålund, Småstykker S. 131 ff.), in die der Schreiber über 200 Aussprüche volkstümlicher Lebensweisheit auf die freien Stellen seines Pergamentes eingetragen hat.

B. Norwegen.

§ 343. Im Vergleich zur Gelehrsamkeit der Isländer tritt die der Norweger in den Hintergrund. Wenigstens sind uns von ihnen weder wissenschaftlich-theologische, noch sprachwissenschaftliche, noch komputistische Werke überliefert. Sicher ist auch in Norwegen die Geistlichkeit nicht thatenlos gewesen (vgl. Lange, De norske Klostres Historie S. 136 ff.), aber abgesehen von der praktischen Theologie scheint sie die Wissenschaft des Abendlandes nicht in den Dienst des nationalen Geisteslebens gestellt und zum Wohle der Gesamtheit verwertet zu haben. Gleichwohl besitzen wir von den Norwegern ein Werk, das für die Beobachtungsgabe und den wissenschaftlichen Sinn dieses Stammes spricht, die *Konungsskuggsjá* oder das *Speculum regale.*[1] Dies ziemlich umfangreiche Werk ist

[1] Hrg. von Halfdan Einarsen (Soröe 1768, mit der trefflichen Dissertatio von Finsson S. IX ff.); von Keyser, Munch und Unger (Christ. 1848; isländisch normalisierter Text); von Brenner (München 1881; Abdruck der Hdd.). — G. Storm, *Brudstykke af en lat. Oversættelse af Kgs. fra 14de Aarh.* Ark. f. nord. fil. I. 110 ff.; übersetzt ins Dänische von Dorph, *Kongespejlet i Uddrag* (Kbh. 1892). — Vgl. Brenner, *Zum Spec. reg.* Germ. XVIII. 55 ff.; G. Storm, *Om Tidsforholdet mellem Kgs. og Stjórn samt Barlaams og Josafats saga.* Ark. f. nord. fil. III. 83 ff.; Blom, *Bemærkninger om Kgs. Affattelsestid.* Aarb. 1867, 65 ff.; Geelmuyden, *Om Stedet for Kgs. Forfattelse.* Ark. f. nord. fil. I. 205 ff.; Maurer, *Altnord.* S. 220 ff.; Rosenberg, *Nordboernes Aandsliv* II. 611 ff.; Daae, *Studier angaaende Kgs.* Aarb. 1896, 171 ff.; Japetus Steenstrup, *Hvad er Kgs. 'Havgjerdinger'?* Aarb. 1871, 119 ff.; Geologiska Föreningens i Stockholm Förhandlingar XIII. 797 ff.; Maurer, *Die älteste Cetologie.* ZfdPhil. IV. 81 ff.

eine philosophisch-didaktische Unterredung zwischen Vater und Sohn, die in ihrer ganzen Art und Weise einzig dasteht und die uns das Leben der alten Norweger erschliesst, wie wir es sonst aus keiner Arbeit kennen lernen. Den Namen Speculum regale (2 29) und Konungs skuggsjá (2 35) hat der Verfasser selbst seiner Schrift gegeben: er soll auf der einen Seite Leser anlocken, auf der andern soll der König oft in das Buch schauen, da er höfische Sitte und Weisheit aus ihm schöpfen könne. Auch über den Plan seiner Arbeit spricht sich der Verfasser klar im Vorwort aus: er will zunächst über das sprechen, was die Kaufleute kennen müssen, und über deren Sitten, dann über das Thun und Treiben des Königs und seines Gefolges, drittens über der Gelehrten Kenntnisse und Sitten und endlich darüber, wie der gemeine Mann *(bóndi ok fjǫlmenni)* seine Lebenstage verbringt (2 3 ff.). Leider sind nur die ersten beiden Teile des Entwurfs ausgeführt; es ist zu bedauern, dass vor allem der letzte nicht plangemäss bearbeitet worden ist. Aber auch als Torso bietet das Speculum regale einen schätzbaren Stoff, der um so bedeutungsvoller ist, als ihn der Verfasser zum grössten Teil aus eigener Beobachtung geschöpft oder durch zuverlässige Gewährsmänner erfahren hat. Auf die Fragen des Sohnes, aus denen schon der wissbegierige und vielseitig gebildete Verfasser spricht, giebt der Vater in eingehender und klarer Weise Antwort. Dieselbe Klarheit zeigt sich in der Gliederung des Werkes: der erste Teil (K. 2—23) wird scharf von dem zweiten (K. 24—70) getrennt; jedem sind abschliessende Worte beigefügt; innerhalb der einzelnen Teile walten verständige Gesichtspunkte. Die Hauptaufgabe des Kaufmanns sind nach dem ersten Teile seine Kauffahrten. Daher wird hier auf die Länder des Nordens und auf die Naturerscheinungen der Gegenden eingegangen. Diese Betrachtungen geben Veranlassung über das Wesen der Dinge, über Sonne und Winde, über Ebbe und Flut, über das Nordlicht u. a. im allgemeinen zu sprechen. Von dem Leben der Völker im Norden, von der geographischen Beschaffenheit Irlands, Islands, Grönlands, den Naturwundern dieser Länder, ihren Erzeugnissen, ihrer Bevölkerung und deren Aberglauben erhält man eingehend Kunde. So ist dieser Teil für die mittelalterliche Geographie und Naturgeschichte des Nordens die wichtigste Quelle. Im zweiten Teile wird zunächst die Stellung des Königs und die seiner Gefolgschaftsleute erörtert, dann deren Pflichten und Sitten. Mit Beispielen aus der Bibel ist belegt, wie Gott die treuen Diener der Könige belohnt hat. Hier kommt der Verfasser auch mit auf die Waffen zu sprechen. Von dem König wird vor allem Gerechtigkeit gefordert, dabei wird Gott als wahrer Richter zum Vorbild hingestellt. Auch hier werden aus der Heilsgeschichte Beispiele genommen und besonders Salomos Urteile vergleichend herangezogen. Am Schlusse geht der Verfasser auf die Stellung des Königs zur Kirche und zu den Bischöfen ein. Er spricht dem Zusammenwirken von königlicher und bischöflicher Gewalt das Wort (S. 174 f.): der König soll allerorten ein strenger Richter sein, der Bischof aber sein Ratgeber und väterlicher Beistand. Schon aus diesen Worten spricht klar, dass der Verfasser ein Geistlicher gewesen sein muss, der dem Könige nahe stand. Diese Thatsache wird gestützt durch die Quellen, die im Spec. reg. benutzt sind, und durch gelegentliche Bemerkungen, wie über die Wichtigkeit der Bücher (S. 6 19) oder über die Prahlerei dessen, der erfolglos die Schule besucht hat (S. 57 15). Gewiss hat der Verfasser das Meiste aus eigner Beobachtung und Erfahrung genommen oder von Gewährsmännern erfragt, aber er hat daneben auch schriftliche Quellen benutzt, die er zuweilen zitiert, so Gregors Dialoge (S. 33 20; 35 16)

oder Isidor von Sevilla (S. 45^{6}). Ganz besonders ist er in der biblischen und Legendenliteratur heimisch, so, wie es zu seiner Zeit schwerlich ein Laie gewesen ist. Aber auch auf Reisen muss der Verfasser gewesen sein, wofür die Aufforderung zur Erlernung fremder Sprachen (S. 6^{29}) spricht und sein Bericht über die feuerspeienden Berge auf Sizilien.[1] Aus letzterem hat Daae geschlossen, dass der Verfasser selbst auf Sizilien und Mitglied jener Gesandtschaft gewesen sei, die König Hákon an Kaiser Friedrich II. geschickt habe. Er vermutet infolgedessen den Meistari Vilhjálm, der den König Hákon als Sterndeuter und Ratgeber zur Seite gestanden hat, in dem Verfasser. Ob dem so sei, lässt sich bei der Dürftigkeit der Nachrichten über diesen Mann nicht entscheiden. Dagegen steht nach den Untersuchungen von Blom und Storm fest, dass das Speculum regale unter König Hákon zwischen 1250 und 60 entstanden ist und dass sein Verfasser, wie aus den Bemerkungen über den Gang der Sonne (S. 13 ff.) hervorgeht, im Naumdœlafylki (62° 51′ n. Br.) seine Heimat gehabt oder wenigstens dort sein Werk verfasst hat.

§ 344. Gegenüber dem Speculum regale treten die anderen gelehrten Schriften, die wir von Norwegern haben, zurück. Hierher gehört zunächst eine Streitschrift über die Rechte des Staates gegenüber der Kirche, die *Rede gegen die Bischöfe*.[2] Die kleine Schrift ist verfasst, als in Norwegen der Kampf des Königs Sverrir mit der Geistlichkeit ausgebrochen und der König infolgedessen vom Papste Coelestin III. in den Bann gethan worden war (1197). Der Verfasser steht entschieden auf Seite des Königs; er sucht den Nachweis zu führen, dass die Bischöfe den Streit erregt haben und im Unrecht sind. Die Forderung des Papstes, die geistliche Macht ganz von der weltlichen loszureissen, wird energisch zurückgewiesen und das Königsrecht der Investitur auf Grund des Kirchenrechtes verteidigt. Alle Schuld an diesem Streite wird einheimischen Geistlichen zugeschrieben, die Falsches in Rom über den König berichtet hätten. Die Menge, an die die Schrift gerichtet ist, wird zur Entscheidung in dem Streite aufgefordert und zur Königstreue ermahnt. — Zweifellos war der Verfasser dieser Schrift ein Geistlicher, der in des Königs Diensten stand und mit dessen Sache auch die seinige verteidigte. Er war zu Hause in den kanonischen Schriften des Mittelalters und verstand diese scharfsinnig im Interesse seiner Sache zu verwerten. Besonders benutzte er das Decretum Gratiani, aus dem er u. a. auch den Ketzerbischof Nicolaus advena genommen ist (S. 31), wobei ihm Nikolaus von Osló, der Hauptgegner seines Königs, vorgeschwebt hat. Zuweilen zitiert er seine Quelle lateinisch und giebt dazu die Übersetzung. Seine Sprache ist klar, seine Beweisführung verständig; überall spricht aus der Schrift der Feuereifer der Überzeugung.

Ausser diesen Schriften sind in der altnorwegischen wissenschaftlichen Literatur nur noch ein paar Glossen, meist Übersetzungen von Tiernamen,

---

[1] Die Stelle lautet 33^{19}: *ek hefi spurt i Sikiley, at þar er mikill eldsofrgangr.* Ich trage wegen des folgenden *þar* Bedenken mit Nygaard (Aarb. 1896, 185 Anm.) *i Sikiley* in den Konjunktionalsatz zu ziehen. Die hier angeführten Beispiele *(i dialogo, i þessum eldi)* sind jener adverb. Bestimmung nicht parallel, da hier in den at-Sätzen das demonstrative *þar* fehlt.

[2] Hrg. von Werlauff, *Anecdoton historiam regis Norvegiae illustrans* (Havn. 1815; mit lat. Übersetzung und Kommentar); von Keyser, Munch und Unger im Spec. reg. 176 ff.; von G. Storm, *En Tale mod Biskoperne* (Christ. 1885). Übersetzt ins Deutsche von Teichmann, *Eine Rede gegen die Bischöfe* (Basel 1899). — Vgl. Zorn, *Staat und Kirche in Norwegen bis zum Schluss des 13. Jahrh.* (München 1875).

erhalten, die in einem Notizbuch auf Wachstäfelchen eingetragen sind.[1] Was sich sonst in diesem Notizbuch findet, gehört in das Gebiet der Rechtsgeschichte, auf dem allein die Norweger neben den Isländern ebenbürtig dastehen.

KAPITEL II.

DIE GESETZE UND DIPLOMATARIEN.

A. Norwegen. Ausgaben: *Norges gamle Love indtil 1387.* 5 Bde. (Christ. 1846—95); Band 1—3 von Keyser und Munch, 4 und 5 von G. Storm und Hertzberg. — *Tübinger Bruchstücke der älteren Frostuthingslög* hrg. von Sievers (Tübingen 1886). — *Borgarthings ældre Kristenret* i fotolith. Gjengivelse efter Tønsbergs Lovbog fra c. 1320 (Christ. 1886). — *Hirdskraa* i fotolith. Gjengivelse efter Tønsbergs Lovbog fra c. 1320 (Christ. 1895). — *Diplomatarium norvegicum* hrg. von Lange, Unger, Huitfeldt-Kaas Bd. I—XVI (Christ. 1847—1901; noch nicht abgeschlossen). — G. Storm, *Om Magnus Erlingssøns Privilegium til Nidaros Kirke.* Christian. Videnskabs-Selskabets Forhandlinger 1895. — Huitfeldt-Kaas, *Om falske Diplomer* Sprogl. hist. Stud. für Unger S. 87 ff. — Pappenheim, *Ein norwegisches Schutzgildenstatut* (Breslau 1888); G. Storm, *En gammel Gildeskraa fra Trondhjem* Sprog. hist. Stud. für Unger S. 217 ff.

Maurer, *Überblick über die Geschichte der nordgermanischen Rechtsquellen.* Holtzendorffs Encyklopädie der Rechtswissenschaft[5] S. 265 ff.; ders., *Udsigt over de nordgermaniske Retskilders Historie* (Krist. 1878); Aubert, *De norske Loves Historie til Nutiden* (Kbh. 1875); Aubert, *De norske Retskilder og deres Anvendelse* (Krist. 1877); Brandt, *Forelæsninger over den norske Retshistorie.* 2 Bde. (Christ. 1880—83). Maurer, *Gulaþing.* Ersch und Gruber Sect. I. 96, 377 ff.; Ders., *Gulaþingslög* ebd. Sect. I. 97, 1 ff.; Ders., *Über die Entstehung der älteren Gulaþingslög.* Abhandl. der Bayr. Akad. der Wissensch. 1872; Maurer, *Über die Einteilung der älteren Frostuþingslög.* N. Hist. Tidsskr. 2. R. VI. 203 ff.; v. Amira, *Zur Textgeschichte der älteren Frostuþingsbók.* Germ. XXXII. 130 ff.; Maurer, *Das sogen. Christenrecht König Sverrirs.* Germ. Stud. S. 57 ff.; Ders., *Studien über das sogen. Christenrecht König Sverrirs* (Münch. 1878); Hertzberg, *Endnu et Kristenretsudkast fra det 13. Aarhundr.* Sprogl. hist. Stud. für Unger S. 189 ff.; G. Storm, *Om Håndskrifter og Oversættelser af Magnus Lagaboters Love.* Christ. Videnskabs-Selskabs Forhandl. 1879; Ders., *Magnus Erlingssøns Lov om Kongevalg og Løfte om Kronens Ofring.* Ebd. 1880.

Lind, *Värsifikation i Gulatingslagen.* Uppsalastud. S. 140 ff.; Vendell, *Bidrag till Kännedomen om Alliterationer och Rim i skandinavisk Lagspråk* (Helsingfors 1897). Hertzberg, *Tvivlsomme Ord i Norges gamle Love.* Ark. V. 223 ff. 345 ff.; VI. 262 ff.; Ders., *Glossarium til NgL.* in NgL. V. 57—760; Taranger, *Om Betydningen af herað og heraðskirkja i de ældre Kristenretter.* N. Hist. Tidsskr. 2. R. VI. 337 ff.; Ders., *Ábúð jarðar heimilar tekju.* Sprogl. hist. Stud. für Unger S. 108 ff.

Maurer, *Über die Eingangsformel der altnordischen Rechts- und Gesetzbücher.* Sitzungsber. der Bayr. Akad. 1886, S. 317 ff.; Ders., *Die Wasserweihe des germanischen Heidentums.* Abhandl. der Bayr. Akad. 1880, S. 175 ff.; Ders., *Das älteste Hofrecht des Nordens* (München 1877); Ders., *Die Schuldknechtschaft nach altnordischem Rechte.* Sitzungsber. der Bayr. Akad. 1874; Ders., *Über den Hauptzehnt einiger nordgermanischer Rechte.* Abhandl. der Bayr. Akad. 1874; Ders., *Die unechte Geburt nach altnordischem Rechte.* Sitzungsber. der Bayr. Akad. 1883; Ders., *Das Gottesurteil im altnordischen Rechte.* Germ. XIX. 139 ff.; von Amira, *Nordgermanisches Obligationsrecht.* 2 Bde. (Lpz. 1895); Lehmann, *Der Königsfriede der Nordgermanen* (Berl. 1886); Ders., *Abhandlungen zur germanischen, insbes. nordischen Rechtsgeschichte* (Berl. 1888); Brandt, *Nordmændenes gamle Strafferet.* N. Hist. Tidsskr. IV. 327 ff.; 2. R. IV. 20 ff.; Ders., *Trællenes Retsstilling efter Norges gamle Love* ebd. I. 196 ff.; Hertzberg, *Grundtrækkene i den ældste norske Proces* (Krist. 1874); Maurer, *Die Freigelassenen nach altnorweg. Rechte.* Sitzungsber. der Bayr. Akad. 1878, S. 21 ff.; Ders., *Die ármenn des altnorweg. Rechtes* ebd. 1879, S. 49 ff.; Ders., *Das Verdachtszeugnis des altnorweg. Rechtes* ebd. 1883, S. 548 ff.;

[1] Hrg. von Huitfeldt-Kaas, *En Notitsbog paa Voxtavler* (Christ. Videnskabs-Selskabs Forhandl. 1886). Das Notizbuch ist um 1300 geschrieben. Es ist das einzige im Norden erhaltene. Erwähnt werden solche Büchlein in den späteren Quellen öfter (vgl. Bisks. I. 848; Sturl. II. 111; II. 273).

Ders., *Die norwegischen höldar* ebd. 1889, S. 169 ff.; Ders., *Das Bekenntnis des christlichen Glaubens in den Gesetzbüchern aus der Zeit des Königs Magnús lagabœtir* ebd. 1892, S. 537 ff.; Hertzberg, *De gamle Loves Mynding.* Christian. Videnskabs-Selskabs Forhandl. 1889; Maurer, *Das Alter des Gesetzsprecheramtes in Norwegen.* Festgabe für Ahrens (München 1875) 1 ff.; Lehmann, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gesetzsprecheramtes.* Zsch. d. Savignystiftung VI.; Ders., *Die Berechnung der Verwandtschaft nach altnorweg. Rechte.* Sitzungsber. der Bayr. Akad. 1877, S. 235 ff.; v. Amira, *Das altnorwegische Vollstreckungsverfahren* (München 1874).

B. Island. *Grágás* ed. AM. (Kph. 1829); nach cod. reg. von Vilh. Finsen. 2 Bde. mit dänischer Übersetzung (Kph. 1850—52); nach Staðarhólsbók von Vilh. Finsen (Kbh. 1879); nach Skálholtsbók og andre Haandskrifter von Vilh. Finsen (Kbh. 1883 mit gutem Glossar). — *Diplomatarium islandicum* gef. út af hinu íslenzka Bókmentafélagi. 5 Bde. bis 1476 (Kph. 1857—1902); *Reykjaholtsmáldagi* (photolithogr. Ausg. Kbh. 1885).

Schlegel, *Om den gamle islandske Lov- og Retsbog 'Graagaas'.* Nord. Tidsskr. f. Oldkyndh. I. 109 ff.; Maurer, *Grágás.* Ersch und Gruber, 1. Sect. 77, 1 ff.; Finsen, *Om de islandske Love i Fristatstiden.* Aarb. 1873, 101 ff.; Pál Briem, *Om Grágás* Tím. VI. 133 ff. — Cederschiöld, *Studier öfver isländska Kyrkomáldagar från Fristatstiden.* Aarb. 1887, 1 ff.; Jón Þorkelsson, *Om Digtningen på Island i det 15. og 16. Årh.* S. 11 ff.

Björn Ólsen, *Til Graagaasen.* Ark. I. 298 ff.; Finsen, *Om Texten paa et paar Steder i Grágás.* Ark. II. 152 ff.; Maurer, *Vopn und Vokn.* Ark. IV. 284 ff.; Maurer, *Vígslóði.* Ark. V. 98 ff.; Björn Ólsen, *Vígslóði.* Ark. VI. 105 ff.; Maurer, *Rekþegn* Ark. VI. 272 ff.; Arpi, *Till Grágás.* Uppsalastud. S. 21 ff.

Maurer, *Die Entstehung des isländischen Staates und seine Verfassung* (München 1852); Finsen, *Om de oprindelige Ordning af nogle af den islandske Fristats Institutioner* (Kbh. 1888 aus den Vidensk. Selsk. Skr. 6. R. II. 1); Kæmpe, *Studier öfver den isländska Juryn enligt Grågås* (Lund 1885); Finsen, *Fremstilling af den islandske Familieret efter Grágás.* Ann. 1849, 150 ff.; 1850, 121 ff.; Maurer, *Die Quellenzeugnisse über das erste Landrecht und über die Ordnung der Bezirksverfassung des isländ. Freistaates.* Abhandl. der Bayr. Akad. 1869; Ders., *Zur Urgeschichte der Godenwürde.* ZfdPhil. IV. 125 ff.; Maurer, *Die Rechtsrichtung des älteren isländischen Rechtes.* Festgabe für Planck (München 1888) S. 119 ff.; Björn Ólsen, *Sundurlausar hugleiðingar um stjórnarfar Íslendinga á þjóðveldistímanum.* Germ. Abhandl. für K. v. Maurer S. 125 ff.

A. Die norwegische Rechtsliteratur.

§ 345. Während wir auf allen Gebieten der Literatur, sowohl der poetischen als auch der prosaischen, die Isländer fast allein thätig sahen, haben an der Gesetzliteratur die Norweger und Isländer gleichen Anteil. Die norwegischen Gesetze des Gulathings waren das Vorbild bei der isländischen Gesetzgebung (Ísl. b. Kap. 2), und dieser enge Zusammenhang zwischen norwegischem und isländischem Rechte lässt sich durch die ganze historische Zeit verfolgen. Die Gesetze waren den Nordgermanen etwas Ureignes wie ihre Poesie. Alliterierende Ausdrücke, stetig wiederkehrende Formeln (vgl. Vendell a. a. O.) waren den Nordländern in Fleisch und Blut übergegangen, so dass sie bei dem Gesetzvortrag und auch in späterer Zeit in den Gesetzbüchern nie fehlten. Im Volke waren die Gesetze entstanden, durch das Volk wurden sie erweitert, verändert, durch den Gesetzvortrag, die *lǫgsaga*, waren sie sanktioniert. Von Mund zu Mund pflanzten sie sich in alter Zeit fort. Der Jüngling lernte sie vom gesetzkundigen Manne (*nema lǫgspeki* Ísl. S. II. 205_4), verwertete sie später auf dem Thinge und lehrte sie im Alter seinen Pflegesohn, wie er sie in der Jugend erfahren hatte. Eingangs- und Schlussformeln trennten die verschiedenen Abschnitte voneinander. Die einzelnen Teile waren die *bálkar* oder *þættir*, von denen wieder jeder in mehrere *flokkar* oder Kapitel zerfiel. Durch diese scharfe Begrenzung hafteten sie um so sicherer im Gedächtnis. Auf dem Thinge musste sie dann der Gesetzsprecher (*lǫgmaðr*, isl. *lǫgsǫgumaðr*) vortragen, entweder ganz oder teilweise, was oft mehrere Tage in Anspruch nahm. Hielt man auch

im allgemeinen fest an der alten Überlieferung, so machten sich doch auch nicht selten neue Bestimmungen *(nýmæli)* geltend, die nach den isländischen Grágás jeden dritten Sommer vom Gesetzsprecher vorgetragen werden mussten, wenn sie in Kraft bleiben sollten. Seit dem 12. Jahrh. begann man, die Gesetze aufzuzeichnen. Es waren Aufzeichnungen einzelner Privatleute, die durch sie ihr Gedächtnis stützen, sich die Arbeit beim Gesetzvortrag erleichtern wollten. Demnach sind die älteren norwegischen und isländischen Gesetze keine Gesetzbücher in unsrer Auffassung des Wortes, sondern Rechtsbücher, die den volkstümlichen Rechtsvortrag der einzelnen Thingverbände enthalten. Erst nach der Mitte des 13. Jahrhs. treten an ihre Stelle die von Königen oder höheren Geistlichen verfassten Gesetzbücher, die aber auch jetzt noch in Form und Anlage die alten Rechtsbücher zum Vorbild nahmen. Und so sind die nordischen Gesetze, wenn auch in manche Ausländisches eingeflossen ist, wenigstens ihrer Form nach national geblieben, wie auch ihre Sprache immer nur die heimische gewesen ist.

§ 346. Obgleich Haraldr hárfagri die norwegischen Kleinstaaten vereint und das Reich in einen Beamtenstaat verwandelt hatte und seine Nachfolger, besonders Óláfr helgi, in seinen Bahnen weiter gegangen waren, so blieben doch Rechtsprechung und Gesetzgebung im allgemeinen wenigstens in den Händen des Volkes, der Thingverbände. Der König selbst hatte nur einen indirekten Einfluss auf die Gesetzgebung, indem sein Vertreter an den Thingverhandlungen teilnahm und sowohl der lǫgmaðr als auch die *lǫgretta*, die gesetzgebende Versammlung, deren Mitgliederzahl jetzt beschränkt wurde, mehr oder weniger unter dem Einflusse des Königs standen. Hieraus erklärt es sich, dass vielfach der Wille des Königs bei der Gesetzgebung zur Geltung kam. Mit dieser Stellung des Königs zur gesetzgebenden Körperschaft hängt es zusammen, dass es bis ins 13. Jahrh. ein einheitliches Gesetz für ganz Norwegen nicht gegeben hat. Vielmehr zerfiel das Land in vier grosse Thingverbände, die ihren örtlichen Umfang im Lauf der Zeit wiederholt geändert und neben denen sicher noch kleinere Thingvereinigungen bestanden haben: die Bewohner des nördlichen Norwegens, des Drontheimer Gebietes, kamen auf der Halbinsel Frosta zum Frostuþing zusammen, die Gaue südlich davon an der Küste und weiter landeinwärts vereinten sich zu Gula in der Nähe des Sognfjǫrð zum Gulaþing, die Distrikte des innern Hochlandes hatten zu Eið ihre Thingstätte und bildeten das Heiðsævis- oder Eiðsifaþing, zu Sarpsborg endlich war das Borgarþing, zu dem die Bezirke an der Vík gehörten. Schon dieser Mangel an Einheit spricht gegen ein gesetzgeberisches Recht des Königs. Auf der anderen Seite spricht für den indirekten Einfluss, den die Könige auf die Gesetzgebung hatten, die Thatsache, dass in den Konungasǫgur häufig den Regenten gesetzgeberische Thätigkeit zugeschrieben wird, die aber mit der des Königs Magnús lagabœtir durchaus nicht auf gleiche Stufe zu stellen ist. So wird schon Hálfdan dem Schwarzen gesetzgeberische Thätigkeit zugesprochen (Heimskr. 47 [10]), — er soll die Eiðsifalǫg oder, wie sie früher hiessen, Heiðsævislǫg festgesetzt haben — (ebd. 90 [11]); Hákon der Gute soll die Gulaþingslǫg und Frostuþingslǫg (Heimskr. 90 [9]), nach andrer Fassung auch die Heiðsæfislǫg (Fms. IV. 18 [1]) eingeführt haben. Auf diesen Gesetzen soll dann Óláfr der Heilige weiter gebaut haben (Fagrsk. 18 [11]). Diesem König hatte die Überlieferung eine besonders rege gesetzgeberische Thätigkeit zugeschrieben: ein Christenrecht, das er mit dem Bischof Grímkel und anderen Geistlichen aufstellte (Heimskr. 258 [22]; 261 [29] u. öft.), eine Hirðskrá (ebd. 258 [8]), neue Redaktionen

der Gulalǫg und Frostu- oder Hæðsævislǫg (Fagrsk. 18). Auch sein Sohn Magnús der Gute soll gesetzgeberisch thätig gewesen sein; er soll für die Drontheimer die *Grágás* verfasst haben (Heimskr. 528 5). Wie gross nun der Anteil dieser Fürsten an der Gesetzgebung des Volkes gewesen ist, lässt sich nicht entscheiden. Jedenfalls herrschte noch in den ältesten Aufzeichnungen, die dem 12. Jahrh. angehören, ganz das volkstümliche Recht, wie ein Vergleich mit den Rechten der andern nordischen Reiche, namentlich Schwedens, lehrt. Das wird seit dem 13. Jahrh. anders. Die Geistlichkeit und die Könige erhalten jetzt beherrschenden Einfluss auf die Gesetzgebung; an Stelle der alten Volksrechte treten nun königliche und kirchliche Bestimmungen und Gesetzbücher, die für das gesamte Reich Geltung haben sollen. — Sämtliche altnorwegische Gesetze sind herausgegeben in Norges gamle Love (5 Bde.). Als Ergänzung zu ihnen erscheint das Diplomatarium norvegicum, eine Sammlung der Verordnungen der Könige und der Geistlichkeit.

§ 347. Die ältesten norwegischen Provinzialgesetze besitzen wir von den *Gulaþingslǫg*. Es sind leider nur geringe Fragmente von der ältesten Fassung erhalten (hrg. NgL. IV. 1 ff.); sie gehören dem 12. Jahrh. an und gehen auf den Text zurück, den man fälschlicher Weise Óláf dem Heiligen zugeschrieben hat. Auch von einer etwas jüngeren Fassung, die im Zeitalter des Magnús Erlingsson (1164—84) entstanden ist, sind nur geringe Reste erhalten (hrg. NgL. II. 495 ff.). Dagegen besitzen wir die aus jenen beiden Fassungen hervorgegangene kompilatorische Arbeit aus dem Anfange des 13. Jahrhs. fast vollständig (hrg. NgL. I. 1 ff.; Fragmente dieser Arbeit in etwas älterer Gestalt I. 111 ff.; IV. 14 ff.). Im ersten Teil, dem Kristinsdómsbálk, wird ausdrücklich hervorgehoben, was aus der älteren, dem Óláf zugeschriebenen, und was aus der späteren, dem Magnús Erlingsson beigelegten Fassung genommen ist. Angefügt sind den Gesetzen eine Aufzählung, wieviel jeder Gau Schiffe zur Kriegsflotte zu stellen hat, ein Nýmæli über die Bussgelder bei Totschlag nach den Bestimmungen des Bjarni Marðarson und eine Friedensformel *(tryggðamál)*, von der nur der Anfang in der Hd. erhalten ist. Eingeteilt sind die Gulaþingslǫg in bálkar, jeder bálkr in Kapitel und zwar: in den Kristinsdómsbálk (1—33), den Kaupabálk (34—71), den Landsleigubálk (72—102), den Erfðabálk (103—130), den Mannhelgarbálk (151—252), den Þjófabálk (253—264), das Óðalsbrigði (265—94) und den Útgarðarbálk (295—314). In § 131—150, die sich vor einer Lücke befinden, stehen verschiedene Bestimmungen über das Þingboð, den Eid, über Funde u. dergl. — Von den *Frostuþingslǫg* ist ein gleichalter Text nicht erhalten, doch müssen auch diese schon im 12. Jahrh. aufgezeichnet worden sein. Auch die Redaktion, die unter dem Einflusse des Erzbischofs Eystein Erlendsson um 1170 entstanden ist und den Namen *Gullfjǫðr* gehabt hat (Kgs. 121 10), ist in ihrer reinen Gestalt verloren. Erst von einer Fassung aus dem Anfang des 13. Jahrhs. haben wir Fragmente (hrg. von Sievers a. a. O.; NgL. V. 1 ff.). Ihr eigen ist die feste Einteilung in Bücher *(bækr)*, Teile *(lutir)* und Kapitel. Wir finden diese Einteilung auch in einer jüngeren dritten Redaktion, die ebenfalls nur in Fragmenten erhalten ist (hrg. NgL. II. 500 ff.; IV. 19 ff.). Sie geht wahrscheinlich, wie Maurer gezeigt hat, auf Hákon gamli zurück, der sie durch seinen Erzbischof Sigurð herstellen liess. Schon in dieser Fassung ist das Werk in 16 lutir geteilt. Diese Fassung ist dann auch mit einigen Erweiterungen fast vollständig erhalten (hrg. NgL. I. 119 ff.). Den einzelnen Teilen sind Inhaltsangaben der Kapitel vorausgeschickt. Wie die Gulaþingslǫg beginnen auch die Frostuþingslǫg mit dem Christen-

recht und behandeln dann fast die gleiche Materie wie jene, nur in etwas andrer Reihenfolge. — Von den Gesetzen der beiden andern Gauverbände besitzen wir nur das Christenrecht. Der Kristinsdómsbálkr der *Borgarþingslǫg* (hrg. NgL. I. 337 ff.; IV. 66 ff.) muss in seiner ältesten Gestalt schon um die Mitte des 12. Jahrhs. entstanden sein. Er zerfällt in 18 Kapitel, die besonders reich an formelhaften Bindungen sind. In die späteren Bearbeitungen sind Abschnitte über die Ehe und die Stellung des Weibes aufgenommen, die ursprünglich den weltlichen bálkar desselben Rechtsbuches angehört haben mögen. — Auch von den *Eiðsifaþingslǫg* ist nur der Kristinsdómsbálkr vollständig erhalten. Die ältere Fassung (hrg. NgL. I. 373 ff.) hat 53 Kapitel und ist aller Wahrscheinlichkeit nach um die Mitte des 12. Jahrhs. entstanden. Die etwas jüngere Fassung (hrg. ebd. 394 ff.) ist eine Kürzung der gemeinsamen Vorlage. Von den weltlichen Abschnitten der Eiðsifaþingslǫg existiert nur ein geringes Fragment, das dem strafrechtlichen Teile angehört (hrg. NgL. II. 522 f.). — An diese Rechtsbücher der alten Gauverbände, die alle den Charakter von Privatarbeiten haben, schliesst sich der *ältere Bjarkeyjarréttr*, das ältere Marktrecht der norwegischen See- und Handelsstädte im Drontheimer Gebiete. Das Marktrecht von Bjarkey auf dem Mälarsee, eines der berühmtesten Handelsorte der skandinavischen Halbinsel, hat dem norwegischen Rechte Namen und Vorbild gegeben. Für Niðarós hatte es in erster Linie Geltung, und daher lehnte es sich an die hier geltenden Frostuþingslǫg an. Auch dies Recht ist nur in mehreren Bruchstücken erhalten, die verschiedenen Zeiten angehören. Das älteste, die Farmannalǫg (hrg. NgL. I. 334 ff.), gehört noch dem 12. Jahrh. an und trägt ganz den Charakter des mündlichen Vortrags; die andern Fragmente (hrg. NgL. I. 301 ff.; IV. 71 ff.) sind jünger und erst in dem Zeitalter Hákons des Alten verfasst. — Zu diesen Provinzialrechtsbüchern der älteren Zeit gesellen sich zahlreiche Verordnungen der Könige, der Päpste, der höheren Geistlichkeit; sie sind hier und da bereits in die Rechtsbücher aufgenommen. Isoliert sind sie teils im Diplom. norveg., teils im NgL. (I. 435 ff.; IV. 97 ff.) veröffentlicht. Auch von den wenigen norwegischen Gildenstatuten, die erhalten sind, gehörte das eine sicher dieser älteren Periode der norwegischen Gesetzgebung an (vgl. Storm a. a. O.), während die beiden andern (Pappenheim a. a. O.; NgL. V. 7 ff.) erst dem 13. und 14. Jahrh. zuzuschreiben sind.

§ 348. Ein Umschwung in der norwegischen Gesetzgebung trat unter König Magnús Hákonarson (1263—80) ein, dem die Geschichte wegen seiner gesetzgeberischen Thätigkeit den Beinamen *lagabœtir* ('Gesetzverbesserer') gegeben hat. Unter ihm zeigte sich zuerst das Streben, mehr Einheitlichkeit in die Provinzialgesetze zu bringen, woraus dann der Drang erwuchs, dem gesamten norwegischen Reiche und seinen Kolonien ein einheitliches Gesetz zu geben. Die Zeit der redaktionellen Umänderung der Provinzialrechtsbücher fällt in die sechziger Jahre des 13. Jahrhs. Bereits 1267 gab Magnús den Gulaþingsgauen die neue Gulaþingsbók (Isl. Annal. S. 137); ihr folgte im folgenden Jahre das neu redigierte Gesetzbuch für die Hochländer und die Bewohner der Vík (Annal. a. a. O.) und 1269 die Frostuþingsbók (ebd. S. 138). Während aber die ersten Arbeiten sowohl das Kirchen- als auch das weltliche Recht enthielten, befand sich in der Frostuþingsbók nur das weltliche. Von diesen Gesetzbüchern erhalten sind das Christenrecht des Gulaþings und das des Borgarþings. Jenes, das *jüngere Christenrecht des Gulaþings* (hrg. NgL. II. 306 ff.), lehnt sich im allgemeinen an die älteren Gulaþingslǫg, enthält aber im Eingang

Abschnitte über die Thronfolge, die königliche und bischöfliche Gewalt und Verbote gegen Zauberei, Bestimmungen, die fast allen Gesetzen Magnús' eigentümlich sind. Nur dem *jüngeren Christenrecht des Borgarþings* (hrg. NgL. II. 291 ff.) fehlen sie. Letzteres geht auf die älteren Borgarþingslǫg zurück, allein auch bei ihm zeigt sich wie bei der Gulaþingsbók das Streben des Königs, die Unterschiede der beiden Rechtsbücher abzuschwächen und dadurch die Gesetze mehr einander anzuähneln.

Unterdessen regte sich auch bei den Unterthanen immer mehr der Drang nach einheitlichem Gesetze, der von der Geistlichkeit gefördert wurde. Diese wollte vor allem Einheitlichkeit auf kirchlichem Gebiete haben, und zugleich sollte das alte volkstümliche Christenrecht, das auch noch in den Gesetzbüchern von 1267 und 68 fortlebte, durch das kanonische Kirchenrecht umgestaltet werden. Der Ausfluss jenes Dranges nach Einheitlichkeit ist das sogen. *Christenrecht König Sverrirs* (hrg. NgL. I. 407 ff.), eine plumpe Vereinigung der älteren Christenrechte des Gulaþings und Frostuþings, die zwischen 1269 und 73 entstanden ist und schon durch den fehlenden Eingang und Schluss ihre Unfertigkeit zeigt. Die frühere Annahme, dass König Sverrir mit dem Gesetze etwas zu thun gehabt habe, ist durch Maurer endgültig zurückgewiesen worden. Dieses Christenrecht hat ebensowenig Anerkennung gefunden wie andere Versuche, verschiedene Christenrechte der Gauverbände zu vereinen (hrg. NgL. IV. 50 ff.; 160 ff.). Erst dem Erzbischof Jón rauði gelang es, für das ganze Reich ein gemeinsames Christenrecht zu schaffen, das *jüngere Christenrecht*, das nach dem Konkordat von Tønsberg 1277 die Anerkennung des Königs fand (hrg. NgL. II. 339 ff.) und Gesetz für das ganze Reich wurde, nachdem bereits der Bischof Arni von Skálholt auf Grund von Jóns erstem Entwurf (aus dem Jahre 1273) das Gesetz auf Island durchgebracht hatte. In diesem Christenrechte Jóns kommt das kanonische Recht gegenüber den nationalen Rechtsbestimmungen mehr zur Geltung. Von jetzt ab liegt die Gesetzgebung auf kirchlichem Gebiete ganz in den Händen der Geistlichkeit; im Konkordate zu Tønsberg hatte Magnús ihr dies gesetzgeberische Recht eingeräumt. — Schon vor Anerkennung des allgemeinen Christenrechtes hatte Magnús ein allgemeines weltliches Gesetzbuch geschaffen. Im Streben nach Uniformierung der Landesgesetze war 1271 die *Járnsíða* für Island entstanden und hier auf dem Allthinge angenommen worden. In vielfacher Übereinstimmung mit dieser schuf Magnús die *Landslǫg,* das gemeine Landrecht für ganz Norwegen (hrg. NgL. II. 1 ff.), das 1274 auf dem Frostuþing und bald darauf auch in den andern Gauverbänden angenommen wurde. Dies allgemeine Landrecht ist auf Grund der Provinzialrechtsbücher, vor allem der Frostuþings- und Gulaþingslǫg, bearbeitet, ist eingeteilt in bálkar und Kapitel (Þingfarar-, Kristinsdóms-, Landvarnar-, Mannhelgarbálkr, Erfðatal, Landabrigði, Landsleigu-, Kaupa-, Þjófabálkr), lässt, wie auch die Járnsíða, das eigentliche Christenrecht bei Seite (— der Kristinsdómsbálkr enthält nur Bestimmungen über die Gewalt des Königs und der Geistlichkeit, die Thronfolge, über den Vasalleneid —) und endet mit der von Magnús festgestellten Bussordnung. — In Anlehnung an das allgemeine Landrecht gab Magnús auch ein allgemeines Stadtrecht heraus, den *jüngeren Bjarkeyjarrétt* (hrg. NgL. II. 179 ff.). Dies galt für sämtliche Handelsstädte des Reiches, wenn es auch zunächst für den Haupthandelsplatz Bergen zugeschnitten war. Hier in Bergen wurde es auch zuerst (am 29. Jan. 1276) eingeführt. Das Stadtrecht lehnte sich in jeder Beziehung an das Landrecht an, nur enthielt es nicht das Landabrigði und den Landsleigubálk, dafür aber die Bœarskipan ('Städte-

ordnung') und die Farmannalǫg ('Bestimmungen über die Seefahrt'). — Endlich hat Magnús auch für das königliche Gefolge neue gesetzliche Bestimmungen zusammenstellen lassen, die *Hirðskrá* (hrg. NgL. II. 387 ff.; nach der Tønsberger Hd. in Facsimileausgabe Christ. 1895), die zwischen 1273 und 77 entstanden ist. Eine ältere Hirðskrá, auf die wiederholt hingewiesen wird, ist nicht erhalten; aus den gegebenen Andeutungen zu schliessen, hat diese der Zeit des Königs Sverrir angehört. Die Hirðskrá des Magnús ist in 54 Kapitel eingeteilt und ist besonders für die Geschichte der norwegischen Hofämter und für das Verhältnis des Gefolges zum König im 13. Jahrh. von grosser Wichtigkeit. — Zu diesen Gesetzbüchern gesellen sich noch die königlichen Verordnungen, Einzelgesetze *(réttarbætr)*, die von jetzt ab immer zahlreicher werden und ergänzend und erweiternd zu den alten Gesetzbüchern hinzutreten. Aus ihnen besteht hauptsächlich die Gesetzgebung des auf Magnús' Regierungszeit folgenden Jahrhunderts bis zur Vereinigung Norwegens mit Dänemark.

B. Die isländischen Gesetze.

§ 349. In den ersten Jahrzehnten der Besiedlung war Island eine Vereinigung von freiheitsliebenden Norwegern ohne gesetzliche Institutionen. Es herrschten daselbst mehr patriarchale Verhältnisse, indem Neuankömmlinge von früheren Kolonisten oder von Mächtigeren Land erhielten und nicht selten zu diesen in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis traten. Öfter kam es auch zu Streitigkeiten, und in diesen Fällen pflegte die Macht zu entscheiden. Da erwachte das Streben nach einem für die ganze Insel geltenden Gesetze, wie man es aus der norwegischen Heimat kannte. Ein eingewanderter Norweger, Ulfljótr aus Lón, entwarf dies den Isländern (930). Die Gulaþingslǫg dienten ihm dabei als Grundlage; nur waren diese nach dem Rate Þorleifs des Klugen und den Verhältnissen der neuen Heimat entsprechend mehrfach umgeändert worden (Ísl. bók K. 2—3). Durch diese *Ulfljótslǫg* wurde zunächst ein gemeinsames Thing für alle Isländer ins Leben gerufen, das *alþingi* im südwestlichen Island, und das Amt eines Gesetzsprechers *(lǫgsǫgumaðr)* geschaffen. Was sonst den Inhalt der Ulfljótslǫg bildete, erfahren wir nicht, doch haben sie sicher u. a. Bestimmungen über die einheitliche Religion der Insel enthalten, die wegen der engen Verbindungen mit dem christlich-keltischen Element unbedingt notwendig waren. Auch über die Verehrung der Landgeister, über Opfer und Tempelzoll, über den Eid enthielten sie Vorschriften (vgl. Landnáma hrg. von F. Jónsson S. 95 f.). In den folgenden Jahrzehnten wurden dann diese Gesetze durch Einzelbestimmungen erweitert. So wurden um 965 die Viertelsteilung der Insel und die Godenordnung eingeführt (Ísl. bók K. 5), 1004 das Obergericht, der *fimtardómr*. Besonders die Einführung des Christentums brachte viele Neuerungen mit sich. Nach dem Gesetz vom Jahre 1000 wurde dies Staatsreligion; im Gefolge dieser Bestimmung stand die Aufhebung des Zweikampfes (1006), die Einführung des Zehnten (1096), die Errichtung der Bistümer zu Skálholt (c. 1090) und Hólar (1104) u. a. So waren denn die gesetzlichen Bestimmungen schon ziemlich zahlreich, als man im Jahre 1117 beschloss, sie aufzuzeichnen, und mit dieser Arbeit den Hafliði Marsson beauftragte. Es entstand die *Hafliðaskrá*, das älteste geschriebene Rechtsbuch der Isländer. Nach den Angaben des Gesetzsprechers Bergþór Hrafnsson und anderer kluger Männer wurde diese Arbeit ausgeführt; in ihr befand sich der *Vígslóði* ('Bestimmungen über den Totschlag') und manches

andere Gesetz; das Ganze wurde auf dem Allthinge 1118 angenommen (Ísl. bók K. 10). Dieses Rechtsbuch enthielt nur die weltlichen Gesetze und zwar auf Grund der Lǫgsaga, des Gesetzvortrags; das Christenrecht wurde erst einige Jahr später, 1122, von den Bischöfen Þorlák Runólfsson von Skálholt und Ketil Þorsteinsson von Hólar unter dem Beistande des Erzbischofs Ǫzur von Lund, Sæmunds und anderer Geistlicher aufgezeichnet und gesetzlich angenommen (Grágás nach cod. reg. I A. 36). Erhalten in ihrer ursprünglichen Form ist weder das eine noch das andere dieser beiden Rechtsaufzeichnungen, allein es ist sicher vieles aus ihnen in die späteren Niederschriften übergegangen, die unter dem Namen Grágás auf uns gekommen sind (vgl. Grágás nach cod. reg. I A. 213 [22]).

Schon frühzeitig sind auf Island private Aufzeichnungen der gesetzlichen Bestimmungen, die sich im Kerne an die Lǫgsaga anschlossen, gemacht worden. Man pflegt diese Sammlungen *Grágás* 'Graugans' zu nennen. Die Bezeichnung dafür ist erst um 1600 aufgekommen und beruht auf verständnisloser Vermengung mit den norwegischen Grágás, die König Magnús der Gute für die Drontheimer verfasst haben soll (vgl. Maurer, Grág. S. 92 ff.). Die Fragmente der ältesten erhaltenen Aufzeichnungen dieser gesetzlichen Bestimmungen, die Abschnitte über das Strandrecht enthalten, gehören noch dem 12. Jahrh. an (hrg. Grágás nach cod. reg. I B. 219 ff.). Auf sie gehen die Hdd. mit vollständigem Texte zurück, die mit mancherlei Zuthaten *(nýmæli)* aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. erhalten sind: die *Konungsbók,* die um 1260 (hrg. von Finsen mit dänischer Übersetzung; Grág. I A und B), und die *Staðarhólsbók,* die um 1270 geschrieben ist (hrg. von Finsen, Grág. II). Ausserdem sind noch eine stattliche Anzahl Abschriften einzelner Teile, besonders des Kristinnalagaþátts, erhalten (hrg. von Finsen, Grág. III). — Schon die Ordnung des Stoffes und die verschiedene Stellung der Aufzeichner den Novellen gegenüber lehren, dass die beiden Hauptfassungen der Grágás (K und St) keine Gesetzbücher sind, sondern private Aufzeichnungen. Eingeteilt sind beide in þættir, allein die Reihenfolge dieser ist in beiden Hdd. verschieden. Beide beginnen mit dem Kristinnalagaþátt, dann folgen in K: der Þingskapaþáttr, Vígslóði, Baugatal, der Arfa-, Ómaga-, Festa-, Landabrigða-, Fjárleigu-, Rannsóknaþáttr, Um hreppaskil (über die Einteilung der Gemeinden, dem sich verschiedene Bestimmungen, wie die über den rechten Gebrauch der Dichtkunst, über Hundebiss, über den Wert der Tiere und einzelner Gegenstände u. a. anschliessen), Um tiundagjald; in St dagegen der Erfda-, Ómaga-, Festa-, Fjárleiguþáttr, der Vígslóði, Landabrigðaþáttr. Weichen so schon beide Fassungen in der Anlage voneinander ab, so unterscheiden sie sich auch im einzelnen vielfach voneinander; bald hat K, bald St neue Kapitel aufgenommen. In K ist der Stoff viel weniger geordnet und verarbeitet als in St. Wenn gleichwohl beide Überlieferungen in ganzen Abschnitten fast wörtlich übereinstimmen, so spricht diese Thatsache dafür, dass beide gleiche Quellen benutzt haben. Dementsprechend gehören die einzelnen Abschnitte ihrer Entstehung, ihrer Formulierung nach verschiedenen Zeiten an. So gehören der Vígslóði und das nur in K überlieferte Baugatal sicher zu den ältesten Teilen der Sammlungen. Während die weltlichen Teile auf durchaus nationaler Grundlage beruhen, zeigt sich beim Kristinnalagaþátt bereits stark der Einfluss des kanonischen Rechtes, wodurch sich das isländische Christenrecht auffallend von den älteren norwegischen Christenrechten unterscheidet.

Als Ergänzung zu den isländischen Gesetzen, wie sie in den Grágás vorliegen, tritt auch hier eine Reihe Einzelbestimmungen hinzu, die sich

im Diplomatarium islandicum (I) vereint finden. Unter diesen Urkunden nehmen einen besonders breiten Raum die *Máldagar* ein, das sind Verzeichnisse von Gütern und Gegenständen, die den einzelnen Kirchen zugehören, und der Verpflichtungen, die diesen gegenüber bestehen.

§ 350. Die jüngsten Aufzeichnungen der Grágás stammen aus einer Zeit, da Island bereits unter norwegischer Herrschaft stand. Seit 1262 war die Insel Norwegen unterworfen, und von dieser Zeit an steht auch die Gesetzgebung auf Island unter dem direkten Einflusse der norwegischen Könige. Solange Hákon gamli regierte, hatten die Isländer in dieser Beziehung noch ihre Freiheit. In dem Unterwerfungsdokument, dem *Gamli sáttmáli* (hrg. Dipl. isl. I. 670 ff.), war ausdrücklich festgesetzt worden, dass den Isländern ihre alten Gesetze bleiben sollten (§ 8). Das wurde anders unter der Regierung des Magnús lagabœtir, zumal nachdem dieser den Plan gefasst hatte, seiner Gesamtmonarchie ein einheitliches Recht zu geben. Das isländische Recht dem norwegischen ähnlich zu machen, war der erste Schritt in diesen Bestrebungen. So entstand die *Járnsíða*, die drei Isländer 1271 nach Island brachten, wo sie auf dem Allthinge angenommen wurde (hrg. NgL. I. 259 ff.). Unkenntnis im 17. Jahrh. schrieb dies Gesetzbuch Hákon zu, und man nannte es infolgedessen *Hákonarbók*. Die Járnsíða ist ganz nach den norwegischen Rechtsbüchern gearbeitet; die Gulaþings- und Frostuþingslǫg bildeten die Grundlage, und nur ganz selten wird auf die alten isländischen Gesetze Rücksicht genommen. Das eigentliche Christenrecht wurde bereits hier bei Seite gelassen, nur das Glaubensbekenntnis, die Bestimmungen über die Amtsgewalt des Königs und der Bischöfe und die Thronfolge vom Jahre 1260 standen an seiner Stelle. Diesem Abschnitt voran ging, wie in den Provinzialgesetzen, der Þingfararbálkr, und wie dort folgten ihm der Mannhelgarbálkr, das Erfðatal, der Landabrigða-, Kaupa- und Þjófabálkr. Das Ganze war eine rein kompilatorische Arbeit und trug in jeder Beziehung den Charakter der Unfertigkeit. In keiner Weise wird mit den isländischen Verhältnissen gerechnet, und Bestimmungen über die Unterstützungsbedürftigen, über den Vígslóði u. a., die in den isländischen Grágás eine so wichtige Rolle spielen, sucht man hier vergebens. Wiederholt ist von Dingen die Rede (z. B. von der *óðalsjǫrð*), die man auf Island gar nicht kannte. — Infolge dieser Unvollkommenheit fand das Gesetzbuch auf Island harten Widerstand, und Magnús mag selbst seine Unzulänglichkeit eingesehen haben. Daher arbeitete er in den letzten Jahren seines Lebens an einem neuen Gesetzbuch für die Isländer, das nach des Königs Tode sein Sohn und Nachfolger Eiríkr 1280 durch den lǫgmaðr Jón Einarsson, der sicher an ihm auch thätig gewesen ist, nach der Insel bringen liess. Nach diesem Überbringer hiess dies Gesetzbuch *Jónsbók* (hrg. NgL. IV. 183 ff.). Zwar stiess auch dieses anfangs auf den heftigsten Widerstand sowohl bei den Laien als auch bei der Geistlichkeit. Als aber Loðinn leppr, der Begleiter Jóns und Verfechter des königlichen Willens, die Parteien zu trennen gewusst und die Streichung einiger Kapitel genehmigt hatte, wurde das Gesetzbuch auf dem Allthinge 1281 angenommen (vgl. Bisks. I. 715 ff.). Diese Jónsbók schliesst sich im allgemeinen an die norwegischen Landslǫg, doch nimmt sie mehr Rücksicht auf die isländischen Verhältnisse, da bei der Bearbeitung eine Sammlung Grágás mit benutzt worden ist. Neben den Landslǫg ist aber auch Magnús' Bjarkeyjarréttr mit verwertet, aus dem u. a. das Seerecht *(Farmannalǫg)* genommen ist. Den isländischen Verhältnissen werden vor allem der Bálkr über die Armenpflege *(Framfœrslubálkr)* und über das Strandrecht *(Rekabálkr)* gerecht.

So unterscheidet sich die Jónsbók wesentlich von ihrer Vorgängerin, der Járnsíða. Trotz des Widerstandes, auf den sie anfangs stiess, hat sie sich weit über das Mittelalter hinaus als isländisches Gesetzbuch gehalten. Die neuen Bestimmungen, die zu ihr in den folgenden Zeiten hinzutraten, waren königliche Verfügungen, die sogen. *réttarbœtr* (hrg. Diplom. island. II ff.; NgL. IV. 341 ff.).

Schon vor der Jónsbók hatte Island ein *neues Christenrecht* erhalten. Während seines Aufenthaltes in Norwegen im Winter 1273—74 hatte der Bischof Arni von Skálholt unter der Leitung des Erzbischofs Jón dies Christenrecht verfasst, und es gelang ihm, dasselbe auf dem Allthinge 1275 zur Annahme zu bringen (hrg. NgL. V. 16 ff.). Dies Kirchenrecht war ganz auf dem kanonischen Rechte aufgebaut. Obgleich auch dies Gesetz heftige Gegner fand, hat es sich doch in der Praxis zu halten gewusst, zumal es zum grössten Teil mit dem norwegischen Christenrechte Jóns übereinstimmte. — Die Jónsbók und Arnis Christenrecht sind die letzten umfangreicheren Werke der isländischen Rechtsliteratur des Mittelalters; jenes ist ein beredtes Zeugnis für den Verlust der politischen Freiheit, dieses spricht dafür, dass der einst so hochstrebende Geist der Isländer nicht mehr fähig ist, sich den Fesseln kirchlicher Dogmatik zu entschlagen.

Berichtigungen.

S. 557^{11} f. Zeitalter l. Eisenzeitalter; 557^{22} l. Sturluson; 558^{18} l. Jordanes; 561^{20} f. Sm. l. Sd.; 561^{38}, 820^{40} l. Hafrsfjǫrð; 564^{7} l. Kveldulfs; 565_{8} f. *fyrste* l. *første*; 566^{2} l. das *Ágrip*; 568^{16-17} l. Ole Worm; 568_{16} f. utg. l. udg.; $568_{7,5}$ f. *den* l. *de*; 569^{29} l. Powell; 571^{14} l. Skarðsá; 572^{9}; ^{13} l. Vœlundarkviða; 575^{3} l. brauchen; 576^{16} l. Dróttkvætt; 577^{1} streiche das Komma nach promiscue; 578^{2} l. das Stef; 578^{10} l. Asyndetisch; 579^{2} l. einer Völve; 581^{14}, 715^{9} u. öft. l. Reflexion; 581^{41} l. entstanden sein; 584^{23} f. bildet l. bilden; 589^{35}, 594^{39} f. Kviðaháttstrophe l. Fornyrðislagstrophe; 591^{13} f. in dem l. in den; 596^{26} f. im R. l. in den; 596^{49} f. vom R. l. von den; 600^{45} l. Urgrossmutter; 603^{19} l. des Gottes; 609^{32} l. *sǫngr*; 612^{44} l. Verwandte; 613^{42}, ^{43} f. (1—13 . . . . 14—30) l. (1—11 . . . . 12—30); 618^{11} l. Hǫðbrodds; 620^{14} l. ein Königskind, das Helgi gefangen habe und nun den Ylfingen dienen müsse; 630^{11} l. scheinen; 630^{22} f. folgen l. rühmt; 631^{46} l. Wie die Strophen; 643^{10} l. (v. 21—23); 649^{27} l. schuld; 655^{34} l. Zechsaal; 657^{35} f. um 800 l. um 830; 659^{27} l. Inhalts; 664^{19}, ^{34} l. Starkað; 666^{18} l. Jahre; 672^{35}, 677^{16} l. skálaglamm; 678^{7} l. an dem grossen H; 678^{42} l. Als man diese; 690^{5} f. frühere l. früher; 691^{44} l. Halldór skvaldri; 694^{21} l. Merlinússpá; 696^{10} l. *Fornyrðadrápa*; 699^{29} l. (Sturl. I. 210); 699^{30} f. Lopts l. Jóns; 700^{46} f. begleitete l. bekleidete; 704^{1} l. Óláfr; 707^{7} f. Barð l. Brand; 707^{9} f. ein l. eine; 707^{31} l. Skallagrimsson; 714^{48}, 735^{21} l. Þingeyrar; 717^{22} f. Stefjamál l. Stef; 718^{34} l. Stefjadrápa; 722^{6} f. *For-* l. *Fore-*; 723^{28} streiche 'es'; 726^{21} l. Norðrlanda; 727^{14} l. Án bogsveigir; 728^{40} l. bekanntesten; 730^{33} f. *Om* l. *Um*; 731^{37}, 733^{2} l. Reykjahólar; 735^{26} l. Þykkvabœ; 740^{2} l. die der Orkneyen; 740^{3} l. Dänemarks; 741^{11} l. klare kritische; 748^{4} l. Kindern; 748_{5} l. *Athugasemdir*; 756_{2} l. Janus; 760^{8} l. (vgl. § 130); 764^{14} f. an den l. an dem; 766^{38} l. des Goden; 768^{15} streiche 'von'; 770^{38} l. und die zahlreichen Abenteuer; 771^{14} l. auf die der V.; 772^{34} f. vom l. von; 774^{43} l. (Grendelsage); 776_{6} f. unterschieden l. verschieden; 781^{7} f. bestanden l. gestanden; 785^{15} f. lassen l. lässt; 787^{36} l. Gottskalks Annál; 791_{9} l. *ættvísi*; 794^{19} f. (§ 224) l. (§ 230); 794^{39} f. 1375 l. 1355; 795^{16}, 893^{24} l. ins Isländische; 803^{14}, ^{20} l. Grýlla; 803^{15} f. der auch l die; 806^{6} f. (§ 243) l. (§ 245); ^{7} f. (§ 235) l. (§ 241); ^{45} f. (§ 238), (§ 252) l. (§ 239), (254); 809^{2} l. der letzten Zeiten; 818^{29}, 827^{37} l. tjúguskegg; 820^{3} l. in B; 821^{23} l. Totschlag; 823^{31}, 891^{4} l. allegorisch; 826^{29} l. an der Schlacht; 829^{23}, 836^{10} l. inn víðfǫrla; 832^{12} f. zweiten l. dritten; 832^{27} l. K. 9—10; 859^{15} l. sie wandelten sie; 864_{9} l. (Paris 1865); 878^{13} l. Jón Halldórsson; 884^{19} l. Usurpators; 886^{1} l. Hákon; 890^{10} l. Erzählungen; 891^{23} l. Hierher gehören; 892^{27} f. gehen l. geben; 895_{5} l. S. 333—91; 899^{42} f. isl. l. Ísl.; 902^{5} l. Nicolás; 909^{18} l. Nafnaþulur; 915^{24} l. *lǫgrétta*.

Verzeichnis der Abkürzungen.*

Aarb. = Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie (Kbh.).
Akv. = Atlakviða.
Altnord. = Über die Ausdrücke: altnordische, altnorweg. und isländische Sprache. (Maurer.)
Alv. = Alvíssmál.
Am. = Atlamál.
AM. = sumptibus legati Arnamagnæani.
Ann. f. nord. Oldkh. = Annaler for nordisk Oldkyndighed (Kbh.).
Ant. Tidskr. f. Sver. = Antiqvarisk Tidskrift för Sverige.
Ant. Am. = Antiquitates Americanæ.
Ant. R. = Antiquités Russes.
Ark. f. nord. F. = Arkiv for (för) nordisk Filogi.
Bdr. = Baldrs draumar.
Bill. = Billeder af Livet paa Island (W. Horn.)
Bisk. s. = Biskupasǫgur.
Br. = Brot af Sigurðarkviðu.
CN. = Carmina Norrœna.
cod. AM. = codex Arnamagnæanus.
Cpb. = Corpus poeticum boreale.
DAK. = Deutsche Altertumskunde (Müllenhoff).
DgF. = Danmarks gamle Folkeviser.
Dropl. = Droplaugarsonasaga.
Eyrb. = Eyrbyggjasaga.
Fas. = Fornaldarsögur Norðrlanda.
Fgsk. = Fagrskinna.
Fjǫlsvm. = Fjǫlsvinnsmál.
Fm. = Fáfnismál.
Fms. = Fornmannasǫgur.
Fs. = Fornsögur (Guðbrandr Vigfússon u. Th. Möbius).
FSS. = Fornsögur Suðrlanda (Cederschiöld.)
Ftb. = Flateyjarbók.
Germ. = Germania (Pfeiffer-Bartsch-Behaghel.)
Gðr. = Guðrúnarkviða.
GhM. = Grønlands historiske Mindesmærker.
Ghv. = Guðrúnarhvǫt.
Grettiss. = Grettissaga.
Grm. = Grímnismál.
Gróg. = Grógaldr.
Grótt. = Gróttasǫngr.
Grp. = Grípisspá.
Háv. = Hávamál.
HHb. = Helgakviða Hundingsbana.
Hist. Fort. = Historiske Fortællinger om Islændernes Færd. (N. M. Petersen.)
H. Hj. = Helgakviða Hjǫrvarðssonar.
Hksb. = Hauksbók.
Hlr. = Helreið Brynhildar.
Hm. = Hamðismál.
Hms. = Heilagramannasǫgur.
Hrbl. = Hárbarðsljǫð.
Hskr. = Heimskringla.
Hsþ. s. = Hœnsnaþórissaga.
Hvs. = Heiðarvígasaga.
Hym. = Hymiskviða.
Icel. S. = Icelandic Sagas.
Ísl. fs. = Íslenzkar fornsögur.
Ísl. S. = Íslendingasögur (Det kongelige nordiske Oldskrift-Selskab.)
Í. S. = Íslendinga sögur (Sigurður Kristjánsson, Rvík.)
Jómsvdr. = Jómsvíkingadrápa.
Kgs. = Konungasǫgur.
Laxd. = Laxdœlasaga.
Ls. = Lokasenna.
Merlsp. = Merlínússpá.
Mrsk. = Morkinskinna.
NFS. = Nordiske Fortids Sagaer. (Rafn.)
NO. = Nordiske Oldskrifter.
Nordisk Tidskr. = Nordisk Tidskrift for Oldkyndighed (Kbh.).
N. Skr. = Norrœne Skrifter (Bugge.)
Od. = Oddrúnargrátr.
Óh. = Óláfs saga helga.
Posts. = Postolasǫgur.
Prol. = Prolegomena zur Sturlunga. (Guðbr. Vigfússon.)
Ridd. rím. = Riddara rímur.
Rm. = Reginsmál.
Reykj. = Reykjavík.
Rþ. = Rígsþula.
Safn. = Safn til sögu Íslands (Bókm. Fjel.)
Samf. = Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur.
SB. = Altnordische Sagabibliothek hsg. von Cederschiöld, Gering und Mogk (Halle).
Sd. = Sigrdrífumál.
Sf. = Frá dauða Sinfjǫtla.
Sg. = Sigurðarkviða in skamma.
ShI. = Scripta historica Islandorum. (Sveinbjörn Egilsson.)
Skm. = Skirnismál.
Skt. = Skáldatal.
S.Lib. = Saga Library (Morris.)
Sm. = Sigrdrífumál.
SnE. = Snorra Edda.
S. Sþ. = Sex sögu þættir (Jón Þorkelsson.)
Sturl. = Sturlungasaga.
Tím. = Tímarit hins íslenzka bókmentafjelags.
Vkv. = Vœlundarkviða.
Vm. = Vafþrúðnismál.
Völsrím. = Völsungsrima hins óborna.
Vsp. = Vǫluspá.
Yngls. = Ynglingasaga.
Yt. = Ynglingatal.
Þrkv. = Þrymskviða.

* Zusammengestellt von H. Bürgel.

REGISTER.*

* Wo mehrere Zahlen angegeben sind, ist die Hauptstelle durch die cursive Zahl ausgedrückt.

C.

D.

I.

P.

Q.

R.

Æ.

Ǫ.